Digitized by Google

·BIBLIOTECA·
·LVCCHESI·PALLI·

Grande Sala 0.S
~~19 - VIII - 6~~
18 III 11

III 18 III 11 (1

Digitized by Google

Google

22304

PRINCIPES DE PHILOSOPHIE MORALE ET POLITIQUE,

Traduits de l'anglais sur la XIX.e édition,

De WILL. PALEY, Archidiacre de Carlisle;

PAR J. L. S. VINCENT.

TOME PREMIER.

BIBLIOTECA NAZIONALE VITTORIO EMANUELE III NAPOLI

A PARIS,

Chez TREUTTEL et WURTZ, Libraires, rue de Bourbon, n.° 17.

1817.

Cet Ouvrage se trouve encore,

A NISMES, chez le TRADUCTEUR.

A GENÈVE, chez MANGET et CHERBULIEZ; et chez J. J. PASCHOUD.

A LAUSANNE, à la Librairie GRASSET.

A AMSTERDAM, chez DELAUNAY, Kalverstraat, n.° 53.

TABLE

DU PREMIER VOLUME.

Préface du Traducteur. v
Epître dédicatoire. xj
Préface de l'Auteur. xvij

LIVRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

CHAP. I. Définition et utilité de la science. 1
II. La loi de l'honneur. 2
III. La loi du pays. 3
IV. L'écriture sainte. 5
V. Le sens moral. 9
VI. De la félicité humaine. 20
VII. De la vertu. 40

LIVRE SECOND.

OBLIGATION MORALE.

I. Examen de cette question : *Pourquoi suis-je obligé de tenir ma parole ?* 55
II. Ce que nous entendons en disant qu'un homme est *obligé* de faire une chose. 57
III. Nouvel examen de la question : *Pourquoi suis-je obligé de tenir ma parole ?* 59
IV. La volonté de Dieu. 63
V. De la bienveillance divine. 66
VI. De l'utilité. 71
VII. Nécessité des règles générales. 74
VIII. Suite de la considération des conséquences générales. 78
IX. Du droit. 83
X. Division des droits. 85
XI. Droits généraux de l'espèce humaine. 93

LIVRE TROISIÈME.

DEVOIRS RELATIFS.

PARTIE PREMIÈRE.

Des devoirs relatifs qui sont déterminés.

CHAP. I.	De la propriété.	105
II.	Utilité de l'institution de la propriété.	106
III.	Histoire de la propriété.	110
IV.	Sur quoi se fonde le droit de propriété.	113
V.	Des promesses.	122
VI.	Des contrats.	141
VII.	Contrats de vente.	142
VIII.	Contrats de hasard.	148
IX.	Contrats de prêt de propriétés inconsommables.	151
X.	Contrats concernant le prêt de l'argent.	154
XI.	Contrats de travail. Service.	161
XII.	Contrats de travail. Commissions.	167
XIII.	Contrats de travail. Sociétés.	171
XIV.	Contrats de travail. Offices ou places.	173
XV.	Du mensonge.	177
XVI.	Des sermens.	183
XVII.	Serment du témoin.	192
XVIII.	Serment de fidélité.	195
XXII.	Signature des articles de foi.	199
XXIII.	Des testamens.	202

LIVRE TROISIÈME.

PARTIE SECONDE.

Des devoirs relatifs qui sont indéterminés.

I. Charité. 211

CHAP. II. Conduite envers les domestiques et les inférieurs 212
III. De l'esclavage. 215
IV. Secours qu'un homme peut accorder par sa profession. 219
V. Secours en argent. 223
VI. Du ressentiment. 237
VII. De la colère. 238
VIII. De la vengeance. 242
IX. Du duel. 249
X. Des procès. 253
XI. De la reconnaissance. 259
XII. De la médisance. 261

LIVRE TROISIÈME.

PARTIE TROISIÈME.

Des devoirs relatifs qui résultent de la constitution des deux sexes. 265

I. De l'utilité publique des institutions matrimoniales. 266
II. De la fornication. 267
III. De la séduction. 276
IV. De l'adultère. 280
V. Inceste. 286
VI. Polygamie. 288
VII. Du divorce. 295
VIII. Du mariage. 306
IX. Du devoir des parens. 312
X. Droits des parens. 334
XI. Devoirs des enfans. 337

FIN de la Table du Tome premier.

AVERTISSEMENT.

Cet ouvrage était presque mprimé, lorsque Bonaparte reparut en France. Les événemens qui ont suivi cette époque désastreuse, en ont retardé la publication de plus de huit mois. Je n'ai pas cru qu'il fût nécessaire d'y rien changer pour le publier aujourd'hui.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

LE désir d'être utile à mon pays m'a seul décidé à traduire cet ouvrage. Je ne veux point ici, suivant l'usage des traducteurs, faire un éloge emphatique du livre que je traduis; il est entre les mains du public, et doit se défendre lui-même. Néanmoins je puis dire avec sincérité que je ne connais aucun traité de morale plus solide, plus clair et plus fertile en remarques neuves et justes; aucun traité de politique plus intéressant dans sa brièveté, plus satisfaisant dans ses conclusions, que celui que j'offre au public. Toutes les questions importantes ou délicates y sont traitées avec précision et résolues d'une manière aussi piquante que solide; le lecteur pourra facilement s'en convaincre, pour peu qu'il ait réfléchi lui-même sur les questions traitées dans ce livre, et qu'il en ait senti la difficulté.

L'auteur a toujours coordonné la lumière naturelle avec les décisions de l'écriture. Cette marche ne pourra que plaire à une classe nombreuse de lecteurs. Quant aux autres, si le dernier genre de preuves n'a pas pour eux la même autorité, l'ouvrage ne leur sera pas moins utile. L'application des révélations chrétiennes n'est jamais bien longue, et l'auteur ne les emploie qu'après avoir établi sa thèse aussi bien qu'il soit possible de le faire par la raison.

Tout ce système de morale et de politique est fondé sur l'idée de l'existence d'un Dieu et d'une rétribution future. Je crois fermement, avec l'auteur, qu'il était impossible de l'établir soli-

dement sur toute autre base. Cependant il est vrai de dire que le principe, au moyen duquel l'auteur parvient à connaître, dans tous les cas, la volonté de Dieu, est de telle nature, que les conclusions qui s'en tirent ne seraient point changées, lors même que, comme Helvétius ou le baron d'Holbach, on voudrait établir la morale uniquement sur l'utilité publique.

La partie politique de ce livre, quoique traitée d'une manière générale, s'applique néanmoins à l'organisation actuelle de la France avec une précision qui surprendra peut-être. Je puis dire, en effet, que, de toutes les brochures publiées dernièrement sur nos constitutions, je n'en connais aucune qui en fasse mieux sentir le fort et le faible, que l'ouvrage dont je donne une traduction. La cause en est dans la ressemblance qui existe maintenant entre notre organisation politique et judiciaire, et celle de la Grande-Bretagne. Les vrais amis des idées libérales et des institutions sages trouveront ici de quoi fixer leurs idées sur les moyens d'accorder la sûreté avec la liberté. Les administrateurs et ceux qui sont chargés de veiller sur le bonheur de l'état et sur la prospérité du peuple, pourront puiser ici les grands principes dont leur sagesse découvrira sans peine les nombreuses applications.

Peu de livres ont fait en Angleterre une fortune plus brillante : il opéra une révolution complette dans les idées et dans l'enseignement. Il fut vivement attaqué par quelques personnes qui tenaient encore aux anciens systèmes ; sa clarté parfaite, son inébranlable solidité le mirent au-dessus de ces faibles atteintes. L'auteur, qui avait profondément médité son sujet, et avait fait

entrer dans son livre les objections les plus essentielles avec les principes des solutions les plus justes, garda le silence, et laissa tomber dans l'oubli ces critiques et ceux qui les avaient faites. Il ne fit à son ouvrage aucun changement. Toutes les universités l'adoptèrent pour l'enseignement de la politique et de la morale; le peuple le lut pour rectifier ses idées; et dix-neuf éditions consécutives, dans l'espace de vingt-cinq ans, ont pu suffire à peine pour satisfaire cette avidité toujours croissante.

Je n'imagine pas que l'ouvrage ait le même succès en France. Cependant on peut dire qu'il remplit une grande lacune dans notre littérature. Nous n'avons en français, sur le sujet de la morale et de la politique, que des livres longs et diffus, qui n'embrassent souvent qu'une partie de la science, et ne peuvent en faire saisir l'ensemble. Sur la morale, nous n'avons ou que des ouvrages purement philosophiques, qui cherchent péniblement à établir les devoirs de l'homme sans les fonder sur l'existence d'un Dieu et d'une rétribution future; ou bien des livres de piété, écrits souvent dans un style gothique, et dont l'homme instruit et le philosophe ne peuvent retirer ni beaucoup de profit ni beaucoup de plaisir. Sur la politique, nous n'avons que des morceaux épars dont les principes sont souvent hasardés, ou des traités volumineux que personne ne peut lire. L'ouvrage, dont je publie une traduction, remplit cette double lacune, et offre des élémens complets de l'une et l'autre science, rangés dans un ordre méthodique, où les lecteurs de toutes les classes trouveront des connaissances à leur portée, et suffisantes pour ré-

soudre tous leurs doutes, et pour terminer toutes leurs incertitudes.

Quoiqu'écrit depuis quelques années, cet ouvrage aura en France tout le mérite de la nouveauté. En effet, il n'y est connu que par un article de M. Suard, inséré dans le publiciste, et par quelques extraits dans la bibliothèque britannique, qui ne suffisent pas pour en donner une idée complète. D'ailleurs ces extraits ne s'étendent pas jusqu'à la partie politique, que les rédacteurs regardèrent peut-être comme au-delà des limites qu'ils s'étaient alors prescrites.

La vie de Will. Paley m'est peu connue, et n'offre que peu de détails. Il exerçait un emploi dans une université : ce ne fut qu'après l'âge de quarante ans, qu'il céda aux instances de ses amis, et consentit à mettre par écrit ses ouvrages, qui étaient presqu'en entier confiés à sa mémoire. C'est ainsi que furent publiés successivement la *théologie naturelle*, ouvrage admirable, où la théorie des causes finales est exposée dans tout son jour et avec tous ses développemens (1); les *preuves du christianisme* et les *Horæ Paulinæ*, où les fondemens de la crédibilité de l'histoire évangélique sont posés d'une manière aussi neuve que solide (2). Ce ne fut

(1) Traduit par M. Ch. Pictet, de Genève, *Genève*, 1804, 1 vol. in-8.°

(2) Ces deux ouvrages ont été traduits en français par M. D. Levade, professeur à Lausanne. Le premier intitulé *Tableau des preuves évidentes du Christianisme*, fut imprimé à Lausanne en 1806, 2 vol. in-8.°, Le second fut imprimé à Nismes en 1809; 1 vol. in-8.°. M. Levade s'était aussi occupé de l'ouvrage dont je publie une traduction. S'il

qu'après avoir ainsi fixé les bases de toute religion et de toute morale, que Will. Paley publia enfin ses *Principes de philosophie morale et politique*. Les instances de ses amis accélérèrent ces publications; car il était paresseux de corps et quittait peu son fauteuil. Il mourut en mars 1805, lorsque ses ouvrages jouissaient déjà d'une estime éprouvée par le temps, et avaient obtenu des succès qui devaient l'étonner lui-même.

J'ai peu de choses à dire de ma traduction. Je ne doute pas que l'on n'y remarque un grand nombre de fautes. J'ai tâché du moins de saisir exactement le sens de mon auteur, et de le rendre avec clarté. Je sens que je ne l'ai pas fait toujours avec élégance. Le style même de l'ouvrage, quoique parfaitement clair, m'a souvent présenté des difficultés qu'il était difficile de surmonter sans lui faire perdre de son prix. L'on y remarquera, sans doute, une grande précision. L'auteur limite toujours sa pensée avec exactitude; il détermine les circonstances; il énumère les cas; en un mot, en énonçant une proposition, il ne veut jamais la rendre plus universelle, qu'elle ne l'est en effet. Cette marche a dû nécessairement rendre les périodes longues, et les interrompre à chaque instant par des phrases incidentes. L'on sent com-

---

avait publié la sienne, le public y aurait gagné. Les amis de la religion et de la vérité ne doivent pas moins lui savoir gré de tout ce qu'il a fait de bien des manières pour les répandre, les mettre à la portée de tous les esprits, et les rendre aimables pour tous les cœurs. C'est à sa complaisance que je dois les quelques détails que j'ai pu donner sur la vie de Will. Paley; et je me plais à lui en exprimer ici ma reconnaissance.

bien l'ouvrage aurait changé de nature, si j'avais voulu supprimer ces incidences pour abréger les périodes. J'ai dû les conserver sans doute ; et alors je n'ai pas eu d'autre ressource que celle de faire mes efforts pour disposer la période entière, de manière à ce qu'elle se déroule clairement et sans peine. Je me suis permis de retrancher deux ou trois chapitres et autant de paragraphes, parce qu'ils ne pouvaient avoir en France ni intérêt ni clarté. Le lecteur doit être assuré que je n'ai rien omis de ce qui peut lui être utile. J'ai ajouté quelques notes dont la plupart n'ont aucune importance. Une seule est plus considérable, soit pour l'objet, soit pour l'étendue. Je puis assurer ici que ma position personnelle n'a été pour rien dans les motifs qui me l'ont fait écrire. Je n'ai cherché que la vérité.

Voilà tout ce que je crois devoir dire sur ma traduction. Je saurai toujours gré aux personnes qui voudront bien m'adresser leurs remarques. L'ouvrage aurait gagné sans doute à passer par d'autres mains ; mais j'ai mieux aimé qu'il parût, quelquefois maltraité par les miennes, que s'il restait plus long-temps ignoré de mes compatriotes ; et sans doute j'ai mieux employé mes loisirs par la traduction d'un bon livre, que par la composition d'un mauvais.

ÉPITRE DÉDICATOIRE

AU TRÈS-RÉVÉREND

EDMUND LAW, D. D.

LORD ÉVÊQUE DE CARLISLE.

MILORD,

SI les obligations qui m'attachent à votre Seigneurie étaient moindres ou en plus petit nombre ; si la reconnaissance avait laissé à mon esprit la liberté de délibérer et de réfléchir, pour choisir un nom que tous les lecteurs pussent regarder comme bien placé à la tête d'un livre, dont plusieurs parties ont un rapport immédiat avec la religion naturelle et révélée ; j'eusse été conduit naturellement par plusieurs considérations à celui de Milord, évêque de Carlisle. Une vie

employée dans la plus intéressante de toutes les recherches de l'esprit humain, savoir, celle de la vérité morale et religieuse, et dans des efforts constans et infatigables pour faciliter la découverte, la communication et le succès de l'une et de l'autre; une vie ainsi remplie, et parvenue à cette période qui rend une vie quelconque vénérable, commande le respect par des titres qu'aucun homme vertueux ne voudra disputer, et que tout esprit, convaincu de l'importance de ces études pour le bonheur suprême de l'humanité, verra reconnaître avec plaisir. Quelque différence, quelque opposition même que plusieurs de vos lecteurs puissent trouver entre vos conclusions et celles qu'ils ont adoptées, les meilleurs et les plus sages, dans toutes les croyances, seront pleins de respect pour cette attention industrieuse et constante, qui a pour objet d'éclaircir ou de défendre les grands principes du christianisme. Les re-

cherches de votre Seigneurie ont toujours tendu vers le même but, savoir, de retrouver la simplicité de l'évangile, au milieu de cet amas d'additions sans autorité, que l'ignorance de plusieurs siècles et la vaine science de quelques autres, la superstition des hommes faibles et la ruse des ambitieux ont accumulées sur lui, malheureusement pour ses succès. Et ce dessein, j'en suis convaincu, était dirigé par les motifs les plus purs, par une opinion ferme et juste, que tout ce qui rend la religion plus raisonnable, la rend aussi plus croyable; que celui qui, par un examen attentif et fidèle des mémoires originaux, exclud du système un article contraire aux opinions, à l'expérience et aux raisonnemens des hommes, fait plus pour fortifier la croyance, et avec elle l'influence du christianisme, dans l'esprit et dans le cœur des hommes réfléchis, et pour en rendre par là l'autorité plus universelle, que ne peu-

vent le faire mille défenseurs des confessions de foi et des règlemens établis par les hommes.

Lorsque la doctrine de la transsubstantiation eut prévalu dans le monde chrétien, il fallut tous les soins et toute l'attention de plusieurs savans pour découvrir enfin que le christianisme n'enseignait point une semblable doctrine. Mais, si ces hommes excellens n'avaient fait qu'abolir, par leur découverte, une superstition innocente, ou modifier quelque partie du culte public, ils n'auraient pas mérité toute cette vénération qui accompagne le souvenir de leurs services dans toutes les églises protestantes. Voici ce qu'ils firent pour l'humanité : ils déchargèrent le christianisme d'un poids qui l'écrasait. Si l'indolence ou la timidité avaient arrêté ces efforts, ou prévenu la publication de ces recherches, est-ce trop d'affirmer que l'incrédulité serait maintenant universelle ?

Je ne veux pas dire, Milord, en

proposant cet exemple, qu'aucune des opinions particulières, que vous avez combattues, puisse être comparée à la transsubstantiation, ni que l'on puisse atteindre, dans les discussions qui ont occupé votre Seigneurie, à ce degré de certitude, qui nous fait rejeter cette doctrine singulière; mais, en rappelant la mémoire de ces grands réformateurs de la croyance publique, je veux faire observer, ou plutôt énoncer mon opinion, que rétablir la pureté du christianisme, c'est réellement en favoriser les progrès, et que les motifs honorables qui avaient sanctifié leurs travaux, avaient aussi dirigé les vôtres. Dans un temps où plusieurs hommes ne voient rien de bon, et où plusieurs autres soupçonnent une tendance funeste dans cet esprit d'examen et de recherche, qui s'est élevé dans plusieurs pays chrétiens, ce témoignage est dû; non seulement à la pureté des vues de votre Seigneurie, mais aussi à la cause

de la liberté intellectuelle et religieuse.

Puissent les jours de votre Seigneurie se prolonger dans le bonheur et dans la santé ! Puissent-ils continuer de prouver, d'une manière aussi éclatante, combien la vieillesse devient calme et tranquille par le souvenir de travaux importans et bien dirigés, par la possession d'une estime générale et bien méritée, par la présence d'amis pleins de reconnaissance, et par-dessus tout par les ressources de la religion, par une confiance inébranlable dans les desseins d'un Créateur plein de fidélité, et dans la vérité des promesses du christianisme ! Telle est, Milord, la prière fervente de

Votre très-humble,
très-obligé,
et très-dévoué serviteur,

WILL. PALEY.

Carlisle,
10 fév. 1785.

PRÉFACE.

Dans les traités que j'ai lus sur le sujet de la *morale*, il me semble avoir remarqué les défauts suivans: — ou le principe était erroné, ou il n'était pas exposé d'une manière claire, ou les règles que l'on en tirait n'étaient pas assez bien adaptées à la vie réelle et aux situations diverses qu'elle peut offrir. Les écrits de Grotius et l'ouvrage plus considérable de Puffendorff sont d'un genre trop judiciaire, trop compliqué des lois civiles et de la jurisprudence de l'Allemagne, pour remplir exactement le but d'un système de morale, qui est de diriger la conscience des individus dans la conduite générale de la vie. Peut-être faut-il moins les regarder en effet comme des principes de morale faits pour diriger un individu dans la recherche de son devoir, que comme une espèce de livre de loi, adapté à la pratique de cours de justice dont les décisions se fondent sur les principes généraux de l'équité naturelle, en même tems que sur les maximes de la loi romaine. Je sais qu'il y a plusieurs tribunaux de ce genre sur le continent. A quoi il faut ajouter

que ces deux auteurs emploient à décrire les droits et les usages des communautés indépendantes plus de tems qu'il ne convient dans un ouvrage dont le but n'est pas de rectifier les rapports des nations entr'elles, mais de déterminer les devoirs de la vie domestique. Le grand nombre de citations des auteurs classiques, dont plusieurs de leurs pages fourmillent, me paraît être un défaut dont il est bien difficile de les justifier. Si ces extraits sont placés là comme des ornemens de style, l'ouvrage est surchargé d'ornemens du même genre; et cependant il ne peut y avoir là qu'un ornement. Proposer ces citations comme un argument sérieux, chercher à établir un devoir de la morale par le témoignage d'un poète grec ou romain, c'est se jouer de l'attention du lecteur, ou plutôt c'est le détourner de tous les principes qui doivent diriger les recherches sur la morale.

Parmi nos auteurs qui ont écrit sur cette branche de la philosophie, je n'en trouve aucun que je puisse dire parfaitement à l'abri des trois objections que j'ai proposés ci-dessus. Il y a encore une quatrième particularité, que l'on peut observer dans presque tous; c'est qu'ils séparent trop la loi de la nature des préceptes de la révélation. Plusieurs d'entr'eux évitent soigneusement de rappeler les passages de l'écriture, comme appartenant

à un autre sujet; et d'autres les réservent pour un volume à part. Ce défaut me paraît semblable à celui dans lequel tomberait un compilateur des lois d'Angleterre, qui se contenterait de produire, sur chaque sujet, les articles de la loi commune, sans parler des actes du parlement, ou qui voudrait donner à ses lecteurs la loi commune dans un volume et les actes du parlement dans un autre. « En enseignant les obligations de la morale, » dit un écrivain aussi pieux que célèbre « jamais » l'on ne doit oublier les sanctions du christianisme : par là l'on verra qu'elles se donnent » mutuellement de l'éclat et de la force. La » religion semblera n'être que la voix de la » raison, et la morale sera la volonté de » Dieu (1). »

La manière dont les auteurs modernes ont traité les sujets de morale est aussi, dans mon opinion, sujette à plusieurs reproches. Depuis quelque temps, la mode est venue de proposer les élémens de la morale dans une suite de propositions détachées, sans y joindre un raisonnement continu ou une discussion régulière. Ce style sententieux, en surchargeant l'esprit de propositions et de paragraphes, et en promenant les yeux du

(1) Préface du *Précepteur*, par le D.r Johnson.

lecteur d'objets en objets, dans une succession trop rapide, ne fixe pas assez l'attention pour consolider la mémoire ou pour satisfaire l'esprit. Quelque utile qu'un recueil de titres ou une série de propositions puisse être entre les mains d'un professeur ou comme guide d'un étudiant, qui est supposé consulter d'autres livres ou faire sur chaque objet des recherches particulières, cette méthode ne peut point du tout convenir à des lecteurs ordinaires. Il est bien peu de lecteurs qui réfléchissent assez pour qu'un mot mette en jeu leurs pensées, ou qui veuillent s'arrêter sur chaque proposition, jusqu'à ce qu'ils en aient découvert la dépendance, les preuves, les rapports et les conséquences. Un auteur respectable dans ce genre (1) a renfermé sa doctrine de l'esclavage dans les trois propositions suivantes :

« Nul ne naît esclave, parce que chacun » naît avec ses droits naturels. »

« Nul ne peut devenir esclave, parce que » nul ne peut, suivant le langage de la loi » romaine, d'une personne devenir une chose » ou un objet de propriété.

» Par conséquent, la propriété prétendue

(1) Le D.r Ferguson, auteur des *Institutes of moral Philosophy ;* 1767.

» du maître sur l'esclave est une usurpation, » et non un droit. »

Il n'est peut-être pas impossible de tirer de ces quelques adages une théorie des droits primitifs de l'espèce humaine, telle qu'on puisse démontrer par elle l'illégitimité de l'esclavage. Mais assurément un auteur exige trop de son lecteur, lorsqu'il s'attend à ce que le lecteur fasse lui-même ces déductions; ou qu'il supplée, par quelque chapitre éloigné du même ouvrage, les preuves et les explications qui sont nécessaires pour rendre le sens ou la vérité de ces assertions intelligibles à l'esprit.

Il est un autre défaut, opposé à celui-là, et que n'ont pas toujours évité quelques moralistes, qui ont suivi un plan différent et meilleur à mon avis : c'est celui de s'arrêter sur des distinctions verbales et élémentaires, et d'y consacrer un temps et un travail mieux en rapport avec la subtilité de la question, qu'avec son importance réelle. Un auteur, qui a écrit sur la loi naturelle (1), et dont les explications sur différents sujets de philosophie, quoique toujours diffuses, sont souvent très-heureuses, a consacré trois longues sections à prouver que *les permissions ne*

---

(1) Le D.r Rutherforth, auteur des *Institutes of natural Law*.

sont pas des lois. La discussion de cette proposition, quelque essentielle qu'elle pût être pour la précision dialectique, n'était certainement pas nécessaire aux progrès d'un ouvrage, dont le but était d'exposer les devoirs et les obligations de la vie civile. Le lecteur s'impatiente, lorsqu'il est arrêté par de longues recherches qui n'ont pour but que de fixer le sens d'un mot ou d'une phrase; et, ce qui est bien pis, ceux pour qui le livre est écrit ne se décideront jamais à le lire.

Si je propose ces remarques, ce n'est point par un désir secret de déprécier les travaux de mes prédécesseurs, encore moins de provoquer une comparaison entre leurs ouvrages et le mien; mais uniquement parce que, lorsque un auteur présente un livre au public sur un sujet qui a été traité plusieurs fois, il est obligé, par une sorte de justice littéraire, d'apprendre distinctement à ses lecteurs ce qu'il veut suppléer et ce qu'il espère perfectionner. Les imperfections que j'ai énumérées ci-dessus sont celles que j'ai taché d'éviter ou de corriger. C'est au lecteur à juger de l'exécution; mais tel était mon but.

Ce serait anticiper que de parler ici du *principe* de la morale: mais à l'égard de la manière de le développer et de l'expliquer, j'ai quelque chose à faire observer. Une expérience de neuf années dans l'emploi de

précepteur dans l'une de nos universités et dans cette partie de l'éducation qui se rapporte à l'objet de cet ouvrage, m'a fourni des occasions fréquentes d'observer que, en parlant à des esprits jeunes sur des sujets de morale, il était beaucoup plus difficile de leur faire apercevoir la difficulté, que comprendre la solution; que, si le sujet n'était pas précisé, au point d'établir toute la force d'une objection, ou la véritable place d'un doute, avant d'entreprendre aucune explication, — en d'autres termes, si la curiosité n'était pas excitée avant d'être satisfaite, le travail du maître était perdu. Quand l'éclaircissement n'était pas désiré, il était rarement retenu. Cette observation m'a guidé dans cet ouvrage. Dans chaque occasion, avant de procéder à la discussion, j'ai tâché de mettre le lecteur en état de bien comprendre la question; et je l'ai fait de la manière que je croyais la plus propre à développer ses doutes, sa sollicitude et sa curiosité.

En poursuivant le principe de la morale parmi le détail des cas auxquels on peut l'appliquer, j'ai eu pour but d'accommoder le choix de l'objet et la manière de le traiter aux circonstances les plus communes de ce pays et de ce temps. Voilà ce que je crois manquer dans les traités plus anciens; et

peut-être le plus grand avantage de celui-ci. Je n'ai pas éclairci d'autres difficultés, je n'ai pas combattu d'autres erreurs, je n'ai pas rappelé d'autres controverses, que celles qui existent actuellement. Si quelques-unes des questions que j'ai traitées paraissent minutieuses et puériles à un lecteur plus instruit, je le prie de croire que j'ai trouvé dans ces questions une source de difficultés pour des esprits jeunes; et ce que j'ai trouvé dans des esprits jeunes, je dois l'attendre aussi de tous ceux qui s'occupent de ces objets pour la première fois. Dans chaque article, j'ai combiné avec les conclusions de la raison les déclarations de l'écriture, lorsqu'il en existe, comme ayant une autorité corrélative, et se fondant l'une et l'autre sur la même sanction.

Dans la manière d'écrire l'ouvrage, j'ai tâché de prendre un milieu entre les plans opposés dont j'ai parlé ci-dessus, afin que le lecteur ne puisse m'accuser ni de trop de rapidité ni de trop de lenteur. J'ai parlé assez longuement de chaque sujet, pour donner du corps au chapitre dans lequel il est traité, en même temps que de la liaison et de la clarté. D'un autre côté, j'ai rarement fatigué, j'espère, la patience de mes lecteurs par la longueur et la prolixité de mes essais, ou trompé à la fin cette patience par une conclusion indifférente ou frivole.

Il y a deux particularités dans mon ouvrage, dont il est peut-être nécessaire que je rende compte à mes lecteurs. La première est de n'avoir presque jamais cité d'autres livres, ou rappelé le nom de l'auteur dont j'adoptais les pensées et peut-être même les expressions. Voici quelle a été constamment ma manière d'écrire. Je tirais d'abord tout ce que je pouvais de mon propre fonds et de mes propres réflexions; je le rédigeais, et ensuite je consultais sur chaque objet les ouvrages qui étaient à ma portée. Je suis convaincu que cet ordre est le seul par lequel un homme puisse empêcher ses pensées de prendre la marche de celles des autres. L'effet de cette habitude sur l'ouvrage lui-même sera que, tandis que quelques parties seront neuves quant à la matière et à la forme, d'autres ne seront guère plus qu'une répétition d'idées plus anciennes. Je ne prétends point à une originalité parfaite; je crois être quelque chose de plus qu'un simple compilateur. Il y a beaucoup d'emprunté sans doute; mais le fait est que les notes pour cet ouvrage ayant été préparées depuis quelques années, et plusieurs choses y ayant été insérées suivant qu'elles me paraissaient en valoir la peine, le plus souvent sans y joindre le nom de l'auteur qui me les avait fournies, il me serait maintenant difficile de retrouver ces noms avec assez d'exactitude

pour rendre à chacun ce qui lui appartient. D'ailleurs, pour dire la vérité, je n'ai pas cru qu'il valût la peine de répéter mes recherches, uniquement pour atteindre ce but. Lorsque l'on se fonde sur des autorités, il faut produire les noms; lorsqu'une découverte a été faite dans une science, il est injuste d'en profiter, sans en faire connaître l'auteur. Mais dans un traité fondé sur le raisonnement et dans un sujet qui ne donne point lieu à des découvertes ou à l'invention proprement dite, et où tout ce qui peut appartenir à un auteur est sa manière de raisonner ou son jugement des probabilités, j'aurais cru inutile, lors même que cela m'aurait été plus aisé, d'interrompre le texte ou de remplir la marge, par les citations des auteurs dont j'employais les idées. Il est cependant un ouvrage auquel je dois tant, qu'il serait ingrat de ne pas en convenir. Je veux parler des écrits de feu Abraham Tucker, Esq., dont une partie fut publiée par lui-même, et le reste après sa mort, sous le titre de *the light of nature pursued, by Edward Search, Esq.* J'ai trouvé dans cet auteur plus de pensées originales et plus d'observations sur les differens sujets dont il a traité, que dans aucun autre, pour ne pas dire que dans tous les autres ensemble. Il est sans rival pour la clarté de ses explications; mais ses pensées sont éparses dans un

ouvrage long et irrégulier. Je croirai avoir mérité quelques éloges, si j'ai pu quelquefois disposer méthodiquement, rassembler en chapitres et en articles, ou exposer en masses distinctes, ce qui, dans cet ouvrage d'ailleurs excellent, est répandu sur une trop grande surface.

Une autre circonstance pour laquelle il est peut-être nécessaire de donner quelque explication, c'est l'union de la morale et de la politique dans un même ouvrage, ou l'addition d'un traité de politique à un système de morale. Si c'est là une objection, je puis y répondre par l'exemple de plusieurs auteurs recommandables, qui ont traité dans le même ouvrage *de officiis hominis et civis*, ou, suivant l'expression que d'autres préfèrent, « des » devoirs de l'homme comme individu et » comme membre de la société. » Je pourrais alléguer aussi que le rôle qu'un membre de la république joue dans les affaires politiques, les suffrages qu'il doit donner, l'appui qu'il doit prêter, ou la résistance qu'il doit opposer à quelques mesures générales, — tiennent d'aussi près au devoir, et intéressent autant la conscience de l'individu qui délibère, que la détermination de quelque point douteux dans la conduite de la vie privée. En conséquence, la philosophie politique n'est, à proprement parler, qu'une continuation de la philosophie morale; ou plutôt, elle en est

une partie essentielle, si vous admettez que la philosophie morale a pour but de diriger la conscience de l'homme dans la recherche du devoir. Je pourrais me servir de ces excuses, si j'en avais besoin : mais la défense sur laquelle je me fonde est la suivante : — Le lecteur observera sans doute qu'en établissant le principe de la morale, j'ai mis quelque soin à exposer la théorie et à démontrer la nécessité de *règles générales*. Je suis persuadé que cette attention est le seul moyen de rendre un système de morale satisfaisant et conséquent. Ce fondement étant une fois posé, ou plutôt cette habitude étant prise, la discussion des sujets politiques, où les règles générales s'appliquent mieux que partout ailleurs, devient claire et facile. Au contraire, si ces objets avaient été renvoyés à un autre ouvrage, il aurait fallu répéter les mêmes élémens, établir une seconde fois les mêmes principes, que nous avions éclaircis et rendu familiers aux lecteurs dans la première partie de celui-ci. En un mot, si quelqu'un trouve qu'il y a trop de diversité ou trop de distance entre les sujets traités dans le cours de cet ouvrage, qu'il se souvienne que la doctrine des règles générales règne partout et devient le lien de l'ensemble.

Il n'est pas cependant hors de propos d'avertir le lecteur que sous le nom de *politique* il ne

doit pas chercher ces controverses momentanées, que les circonstances actuelles ou la situation temporaire des affaires publiques peuvent exciter de temps en temps. La plupart d'entr'elles, si elles ne sont pas au-dessous de la dignité d'un traité philosophique, sont du moins hors de son but. Le lecteur s'apercevra que plusieurs recherches sont établies dans un rapport intime avec l'état de ce pays et de ce gouvernement: mais il m'a semblé qu'il n'appartenait pas au plan d'un ouvrage de la nature de celui-ci, de discuter chacun des points controversés avec le détail d'un pamphlet politique sur le sujet; mais plutot de donner les principes généraux et la manière de raisonner en politique, dont une juste application mettra chacun en état d'arriver par lui-même à des conclusions exactes. Je n'ignore pas l'objection que l'on a faite contre toutes les spéculations abstraites sur l'origine, le principe ou les limites de l'autorité civile; savoir que ces spéculations n'exercent que peu ou point d'influence sur la conduite, soit de l'état, soit des sujets, soit des gouvernans, soit des gouvernés; qu'elles n'ont jamais des conséquences utiles ni pour les uns, ni pour les autres; que, dans les tems de tranquillité, l'on n'en a pas besoin; dans les tems de troubles, l'on ne les écoute pas. Cette opinion ne me paraît pas être juste. Les tems de troubles, il est vrai, ne sont pas

propres pour apprendre; mais le choix que les hommes font de leur parti dans les circonstances les plus critiques de la république peuvent dépendre néanmoins des leçons qu'ils ont reçues, des livres qu'ils ont lus, des opinions qu'ils ont formées dans les tems de repos et de loisir. Quelques personnes judicieuses, qui se trouvaient à Genève durant les troubles qui agitèrent dernièrement cette ville, crurent apercevoir, dans les discussions qui s'y élevèrent, l'effet de la théorie politique que les écrits de Rousseau et l'estime qu'avaient pour lui ses compatriotes avaient répandue parmi le peuple. Dans les discussions politiques qui se sont élévées durant ces dernières années dans la Grande-Bretagne et dans ses dépendances extérieures, il est impossible de ne pas observer, dans le langage des partis, dans les résolutions des assemblées publiques, dans les débats, dans les conversations, et dans la tendance de ces adresses fugitives qui paraissaient tous les jours dans ces occasions, l'effet des idées sur l'autorité civile, qui sont dévelopées dans les écrits de M.r Locke. La confiance qu'inspirait ce grand homme, ses principes courageux et libéraux, l'ordre et la clarté qui paraissent dans tous ses argumens, non moins que le poids des argumens eux mêmes, ont donné tant de réputation à ses opinions et les ont tellement répandues, que l'on en ressentirait

l'influence si l'état des affaires venait à chanceler. Comme ce n'est point ici le lieu d'examiner la vérité ou la tendance de cette doctrine, on ne doit pas croire, par ce que je viens de dire, que je veuille exprimer aucun jugement sur elle : je veux seulement faire voir que ces doctrines ne sont pas sans effet, et qu'il y a une importance *pratique* à bien expliquer et à bien comprendre les principes d'ou dérivent les obligations de l'union sociale et l'étendue de l'obéissance civile. En effet, j'ai observé que, dans les sujets politiques plus que dans tous les autres, lorsque les hommes n'ont pas quelques principes fondamentaux et scientifiques sur lesquels ils puissent s'appuyer, ils sont exposés à voir leur esprit abusé par des phrases bannales et des termes insignifians, dont chaque parti, dans chaque pays, possède toujours un bon vocabulaire. Nous sommes étonnés quand nous voyons la multitude toujours conduite par les mots; mais nous devrions nous souvenir que, si les mots font des miracles, c'est toujours sur les ignorans. L'influence des mots est toujours dans une proportion exacte avec le défaut de connaissances.

Telles sont les observations que j'ai cru utiles pour préparer l'attention de mes lecteurs. Quant aux motifs personnels qui m'ont fait entreprendre ce travail, je n'ai pas besoin de m'y

étendre. La nature de mes occupations académiques, le loisir que j'ai eu depuis que je les ai suspendues, la recommandation d'un ami digne de toute mon estime, l'autorité du prélat vénérable auquel ce livre est dédié, le défaut d'occupations par lesquelles mon tenps ou mes talens puissent être mieux employés, et mon mépris pour l'indolence fastidieuse des gens-de-lettres, qui ne font rien parce qu'ils dédaignent de faire *peu*, sont les considérations qui m'ont conduit à cette entreprise. Et je ne m'en suis pas repenti. Quel que soit le sort de cet ouvrage, il ne doit rien à son auteur; dans la bonne et dans la mauvaise santé, j'y ai trouvé ce qui peut seul soulager l'une et embellir l'autre, l'attachement et l'occupation.

PHILOSOPHIE MORALE.

LIVRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.

CHAPITRE I.

Définition et usage de la science.

PHILOSOPHIE morale, éthique, loi naturelle, sont des mots qui désignent la même chose; savoir, *la science qui enseigne aux hommes leurs devoirs, et les motifs de ces devoirs.*

L'utilité de cette étude se trouve en ce que, sans elle, les règles de conduite, par lesquelles les hommes sont ordinairement dirigés, les égarent quelquefois, par une imperfection, soit dans la règle, soit dans l'application.

Ces règles sont la loi de l'honneur, la loi du pays, et l'écriture sainte.

CHAPITRE II.

La loi de l'honneur.

La loi de l'honneur est un système de règles établies par les hommes de qualité, et calculées pour faciliter leurs relations les uns avec les autres; et pour cela seulement.

En conséquence, rien n'est condamné par la loi de l'honneur que ce qui tend à rendre ces relations moins faciles.

De là cette loi ne prescrit et ne règle que les devoirs entre égaux, et omet ceux qui se rapportent à l'Etre-Suprême, de même que ceux auxquels nous sommes tenus envers nos inférieurs.

C'est pour cela que la profanation, la négligence du culte public, ou de la dévotion secrète, la cruauté envers les serviteurs, le traitement rigoureux des fermiers ou des autres dépendans, le défaut de charité envers les pauvres, le tort fait aux négocians par l'insolvabilité ou le délai du payement, et mille autres défauts ou vices du même genre, ne sont pas regardés comme des brêches à l'honneur; parce qu'un homme n'est pas, pour ces vices, un compagnon moins agréable, ou plus difficile à vivre, dans les relations

qui existent ordinairement entre un gentilhomme et un autre.

De plus, la loi de l'honneur étant établie par des hommes occupés de la recherche du plaisir, et pour leur propre convenance, doit se trouver dans plusieurs cas, comme on peut l'attendre du caractère et du dessein des auteurs de la loi, favorable à la satisfaction licencieuse des passions naturelles.

Ainsi elle permet la fornication, l'adultère, l'ivrognerie, la prodigalité, le duel, l'extrême vengeance. Elle n'exige point les vertus opposées à ces vices.

CHAPITRE III.

La loi du pays.

Cette portion du genre humain, qui est au-dessous de la loi de l'honneur, fait souvent de la loi du pays la règle de sa conduite; c'est-à-dire, qu'elle est contente d'elle-même, tant qu'elle ne fait ou ne néglige rien, dont la loi punisse ou l'admission ou la négligence.

Cependant tout systême de lois humaines, considéré comme règle de conduite, est atteint des deux défauts suivans.

1. Les lois humaines omettent plusieurs devoirs, parce qu'ils ne peuvent pas être

forcés; tels que la piété envers Dieu, la bonté envers les pauvres, le pardon des injures, l'éducation des enfans, la gratitude envers les bienfaiteurs.

La loi ne parle que pour commander, et ne commande que là où elle peut contraindre; en conséquence, ces devoirs, qui par leur nature doivent être *volontaires*, sont laissés hors du code, comme étant au-delà des limites de son opération et de son autorité.

2. Les lois humaines permettent, ou ce qui est la même chose, laissent impunis plusieurs crimes, parce qu'il est impossible de les déterminer par une description antérieure. De ce genre sont la luxure, la prodigalité, la partialité dans ces élections où les qualités du candidat doivent décider du succès, le caprice dans les dispositions qu'un homme fait de sa fortune au moment de sa mort, l'irrévérence envers les parens, et une multitude d'autres semblables.

Car voici l'alternative; ou il faut que la loi définisse à l'avance et avec précision les fautes qu'elle punit, ou il faut laisser à la discrétion du magistrat de déterminer sur chaque accusation particulière si elle constitue l'offense que la loi voulait punir, ou non; ce qui n'est dans le fond autre chose que de laisser au magistrat la liberté de punir ou d'absoudre à son gré l'individu qui est devant

lui. C'est ce qu'on peut justement appeler tyrannie. Lors donc que, comme dans les exemples précédens, la distinction entre le juste et l'injuste est d'une nature trop subtile ou trop secrète pour être déterminée par une description faite à l'avance, les lois de plusieurs pays, et particulièrement des états libres, pour ne pas abandonner la liberté des sujets à la discrétion du magistrat, laissent en pareil cas les hommes à eux-mêmes.

CHAPITRE IV.

L'écriture sainte.

Quiconque s'attend à trouver dans l'écriture une direction spéciale pour chaque doute qui peut s'élever en morale, attend plus qu'il n'est possible d'obtenir. On peut comprendre, d'après la considération suivante, quel énorme volume un tel détail aurait donné aux livres sacrés. Les lois de ce pays, renfermant les actes de la législature et les décisions des cours suprêmes, forment au moins cinquante volumes in-folio; et cependant neuf fois sur dix vous chercherez en vain le cas qui vous occupe dans tous les livres de jurisprudence. Et je ne mets pas en compte ces nombreux points de conduite, touchant lesquels la loi

ne prétend rien prescrire ni rien régler. Si l'on avait recherché dans les écritures, pour toute l'étendue de la morale, la même particularité de détails qui se trouve dans les lois humaines pour la partie qu'elles embrassent, il est manifeste qu'elles auraient été trop volumineuses pour être lues ou répandues; ou plutot, comme dit St. Jean, « le monde » entier n'aurait pas contenu les livres que » l'on aurait dû en écrire. »

La morale est enseignée dans l'écriture de la manière suivante. On propose d'abord des règles générales de piété, de justice, de bienveillance et de pureté; telles que *adorer Dieu en esprit et en vérité; faire ce que nous voudrions qu'il nous fût fait; aimer notre prochain comme nous-mêmes; pardonner aux autres comme nous voulons que Dieu nous pardonne; la miséricorde est meilleure que le sacrifice: ce n'est pas ce qui entre dans un homme* (ni par la même raison aucune souillure cérémonielle), *mais ce qui procède du cœur, qui le souille.* Ces règles sont éclaircies occasionnellement, soit *par des exemples fictifs*, comme dans la parabole du bon Samaritain, et dans celle du méchant serviteur qui refusait à son compagnon l'indulgence et la compassion que son maître venait d'avoir pour lui: soit *dans des cas particuliers qui se présentaient réellement*; comme dans les

reproches de J. C. à ses disciples dans un village de la Samarie, sa louange de la pauvre veuve qui avait donné sa dernière pite, sa censure des Pharisiens qui recherchaient les premières places, et de la tradition par laquelle ils éludaient l'ordre de secourir leurs parens indigens : soit enfin *dans la résolution des questions* que proposaient à notre Seigneur ceux qui étaient auprès de lui ; comme dans sa réponse à ce jeune-homme, qui lui demandait, que faut-il que je fasse ? et à l'honnête Scribe, qui avait trouvé, même dans cet âge et dans ce pays, qu'aimer Dieu et son prochain était plus qu'offrir de l'encens et des sacrifices.

Telle est aussi la manière d'après laquelle on enseigne toutes les sciences pratiques, comme l'arithmétique, la grammaire, la navigation et autres semblables. On pose des règles et l'on y joint des exemples ; non que ces exemples soient les cas, encore moins tous les cas, qui doivent se présenter réellement ; mais seulement par voie d'explication du principe ou de la règle, et comme autant de spécimens de la méthode pour l'appliquer. La principale différence se trouve en ce que, dans l'écriture sainte, les exemples ne sont pas joints aux préceptes avec cette régularité didactique, à laquelle nous sommes accoutumés aujourd'hui, mais sont épars et sans ordre, selon qu'ils étaient suggérés

par les occasions particulières. Cette forme leur donnait cependant, surtout pour ceux qui les écoutaient, et qui voyaient de leurs yeux les occasions qui les avaient fait naître, une force de persuasion de beaucoup supérieure à celle que les mêmes exemples, ou d'autres semblables, auraient eue dans un système régulier.

Outre cela, l'écriture présuppose ordinairement, dans les personnes auxquelles elle s'adresse, une connaissance des principes de la justice naturelle, et est donnée moins pour enseigner de nouvelles règles de morale, que pour faire pratiquer les règles communes par de nouvelles sanctions et par une plus grande certitude: ce qui semble être le propre d'une révélation divine, et ce dont nous avions le plus besoin (1).

C'est ainsi que les injustes, les parjures, les ravisseurs sont condamnés dans l'écriture, en supposant connu, ou en laissant à déterminer aux moralistes, lorsqu'il peut y avoir quelque doute, ce que sont les injustes, les ravisseurs, ou les parjures.

---

(1) Il est possible que l'on ne trouve pas des préceptes absolument nouveaux dans la morale de l'évangile. Mais il n'en est pas moins vrai que cette morale a une tendance qui lui est propre, et à laquelle on n'a peut-être pas assez pensé. C'est ce que j'aurai lieu d'établir dans un essai que je prépare, *sur l'esprit et la tendance de la morale évangélique*. Note du traducteur.

Les considérations précédentes sont destinées à prouver que l'écriture ne rend pas inutile la science dont nous allons traiter, et en même temps à la justifier de toute accusation d'imperfection ou d'insuffisance sous ce rapport.

CHAPITRE V.

Le sens moral.

« Le père de Caïus Toranius avait été proscrit par les triumvirs. Caïus Toranius, qui » avait suivi leur parti, découvrit aux soldats, » qui étaient à la poursuite de son père, le » lieu où il se tenait caché, et leur décrivit » en même temps sa personne, pour le reconnaître lorsqu'ils l'auraient rencontré. Le » vieillard, plus en peine sur la fortune et sur » la vie de son fils, que sur le peu qui lui » restait de sa propre vie, demanda tout » de suite aux officiers qui l'avaient saisi, si » son fils se portait bien, et s'il avait fait » son devoir à la satisfaction de ses généraux. » Ce fils, répondit un des soldats, ce fils qui » t'est si cher, t'a trahi. C'est par ses informations que tu es pris et que tu meurs. » Le soldat en même temps lui enfonça un » poignard dans le cœur ; et ce malheureux » père tomba, moins affecté de son propre

» sort, que de le devoir à son fils (1). »

Il est question maintenant de savoir si, lorsque l'on raconterait cette histoire au jeune sauvage, pris il y a quelques années dans les bois de Hanovre, ou à un sauvage sans expérience et sans instruction, privé dès sa première enfance de toute communication avec son espèce, et par conséquent ne pouvant être modifié d'aucune manière par l'exemple, l'autorité, l'éducation, la sympathie, ou l'habitude; si, dis-je, un tel homme éprouverait ou non à ce récit, quelque degré de *ce sentiment d'improbation contre la conduite de Toranius*, que nous éprouvons nous-mêmes.

Ceux qui soutiennent l'existence d'un sens moral — des maximes innées — d'une conscience naturelle — que l'amour de la vertu et la haine du vice sont instinctifs, — ou la perception du juste et de l'injuste intuitive (toutes manières différentes d'exprimer la même opinion), affirment qu'il l'éprouverait.

---

(1) « Caius Toranius, triumvirûm partes secutus, proscripti patris sui, prætorii et ornati viri, latebras, ætatem, notasque corporis, quibus agnosci posset, centurionibus edidit, qui eum persecuti sunt. Senex, de filii magis vitâ et incrementis, quàm de reliquo spiritu suo sollicitus; an incolumis esset, et an imperatoribus satisfaceret, interrogare eos cœpit. E quibus unus: ab illo, inquit, quem tantopere diligis demonstratus, nostro ministerio, filii indicio, occideris; protinusque pectus ejus gladio trajecit. Collapsus itaque est infelix, autore cædis, quam ipsâ cæde, miserior. » Valer. Max., lib. IX, cap. 11.

Ceux qui nient l'existence d'un sens moral, etc., affirment qu'il ne l'éprouverait pas.

Comme l'expérience n'a jamais été faite, et que, par la difficulté de trouver un sujet (sans parler de l'impossibilité de lui proposer la question, au cas qu'on en trouvât un), elle ne paraît pas près de se faire, on ne peut juger de l'événement que par les probabilités de la raison.

Ceux qui soutiennent l'affirmative, observent que nous approuvons les exemples de générosité, de gratitude, de fidélité, etc., et condamnons les exemples contraires, instantanément, sans délibération, sans y avoir aucun intérêt personnel; souvent sans connaître, et sans pouvoir donner une raison de notre approbation; que cette approbation est uniforme et universelle, le même genre de conduite étant approuvé ou désapprouvé dans tous les âges et dans tous les pays du monde; — circonstances, disent-ils, qui indiquent fortement l'action d'un instinct, ou d'un sens moral.

D'un autre côté, les partisans du système opposé ont trouvé des réponses à la plupart de ces argumens: et

D'abord, quant à l'uniformité ci-dessus alléguée, ils disputent le fait. Ils remarquent, d'après les récits authentiques des historiens et des voyageurs, qu'il est à peine un seul vice que l'opinion publique n'ait point encouragé

dans quelque âge ou dans quelque pays du monde : que dans un pays c'est un devoir de la piété filiale de nourrir des parens âgés ; dans un autre, de mettre fin à leur vie ; que le suicide dans un temps passa pour héroïsme, dans un autre pour lâcheté ; que le vol, puni par la plupart des lois, était souvent recompensé par les lois de Sparte ; que le commerce libre des deux sexes, quoique condamné par les lois et l'opinion de toutes les nations civilisées, est établi chez les sauvages des tropiques, sans réserve, sans honte et sans disgrâce ; que des crimes, dont il n'est plus permis de parler, ont eu leurs défenseurs parmis les sages dans des temps très renommés ; que si un habitant des nations policées de l'Europe est réjoui, toutes les fois qu'il voit autour de lui le bonheur, la tranquillité, les jouissances ; un sauvage de l'Amérique n'est pas moins charmé des douleurs atroces et des contorsions d'une victime sur le bûcher ; que même parmi nous, et dans l'état très perfectionné de connaissances morales où nous sommes maintenant, il s'en faut bien que nous soyons d'accord dans nos opinions et nos sentimens ; que le duel est alternativement condamné ou applaudi, suivant le sexe, l'âge, la condition de la personne qui parle ; que le pardon des injures et des insultes est regardé par une classe de personnes comme

une magnanimité, par une autre comme une bassesse ; que dans les exemples ci-dessus, et peut-être dans beaucoup d'autres, l'approbation morale suit les usages et les institutions du pays dans lequel on vit ; usages et institutions qui sont eux-mêmes nés du besoin, du climat, de la situation, ou des circonstances locales du pays ; ou ont été établis par l'autorité arbitraire de quelques chefs, ou le caprice léger de la multitude : toutes circonstances, observe-t-on, qui ressemblent fort peu à la main ferme et aux traits indélébiles de la nature. Mais,

Secondement, parce qu'après ces exceptions on ne peut cependant nier que certaines actions commandent et reçoivent l'estime du genre humain plus que d'autres, et qu'elles sont généralement, sinon universellement approuvées ; les adversaires du sens moral disent à cet égard que l'approbation générale de la vertu, même dans les cas où nous n'avons aucun intérêt personnel qui nous y conduise, peut s'expliquer sans l'assistance d'un sens moral, de la manière suivante :

Ayant éprouvé, dans certain cas, que telle conduite particulière nous est utile, ou observé qu'elle pourrait l'être, un sentiment d'approbation s'élève ainsi dans notre ame. Et ce sentiment accompagne ensuite l'idée ou le souvenir d'une conduite semblable, quoique

l'avantage particulier qui l'avait excité d'abord n'existe plus.

Et cette durée du sentiment, après que le motif qui l'avait fait naître a cessé, n'est rien de plus que ce qui arrive dans d'autres circonstances; par exemple pour l'amour de l'argent, qui n'est jamais si vif que dans certains vieillards riches et malades, sans famille à pourvoir, sans amis à obliger, et pour lesquels par conséquent l'argent n'est plus (comme ils le sentent souvent eux-mêmes) d'aucun usage ni d'aucune valeur réelle. Cependant un homme de ce genre est aussi réjoui par le gain et aussi mortifié par la perte, qu'il l'était le premier jour où ouvrit sa boutique et lorsque sa subsistance même dépendait de ses succès.

C'est par ces moyens que l'habitude d'approuver certaines actions *a commencé*. Une fois qu'une telle habitude a eu pris pied dans le monde, il n'est pas difficile d'expliquer comment elle s'est transmise et perpétuée; car *dans la suite* la plupart de ceux qui approuvent la vertu l'approuvent par autorité, par imitation et par une habitude d'approuver telles ou telles actions, inculquée dès la première jeunesse et recevant chaque jour dans les progrès de l'âge une nouvelle vigueur, soit par la censure et les encouragemens qu'ils reçoivent, soit par les livres qu'ils lisent,

les conversations qu'ils entendent, l'application commune des épithètes, la tournure générale du langage et mille autres causes dont l'effet ordinaire est qu'une société d'hommes faiblement atteints de la même passion se la communiquent bientôt les uns aux autres dans le plus haut degré (1). Tel est le cas de chacun de nous à présent; et voilà pourquoi les effets de la sympathie décrits dans l'avant-dernier paragraphe, sont ou insensibles ou inutiles.

Parmi les causes que nous avons assignées à la perpétuité et à la généralité des mêmes sentimens moraux dans toute l'espèce humaine, nous avons parlé de l'*imitation*. On peut observer l'efficacité de ce principe, surtout chez les enfans. En effet, s'y a quelque chose en eux qui mérite le nom *d'instinct*, c'est leur *penchant*

---

(1) « Les exemples des tumultes populaires, des séditions, des factions, des terreurs paniques, et de toutes » les passions qu'une multitude partage à la fois, peuvent » nous apprendre à connaître quelle est l'influence de la » société pour exciter ou pour conserver une émotion » quelconque. Par elle nous voyons les désordres les plus » violens naître des occasions les plus frivoles. Il faut » être plus ou moins qu'un homme, pour ne pas s'enflammer » dans l'embrasement commun. Faut-il donc s'étonner que » les sentimens moraux exercent une telle influence sur » toute la vie, bien qu'ils aient leur source dans des principes, qui, au premier coup-d'œil peuvent paraître » insignifians et délicats? » *Hume, recherches sur les principes de la morale;* sect. IX.

à l'imitation. Or, il n'est rien que les enfans imitent ou appliquent plus promptement que les expressions d'affection et d'aversion, d'approbation, de haine, de ressentiment, et autres semblables. Lorsque ces expressions et ces passions sont une fois liées (et elles le sont bientôt par la même association qui unit les mots et les idées), la passion suit l'expression et s'attache à l'objet auquel l'enfant a l'habitude de joindre l'épithète. En un mot, tandis que presque toutes nos connaissances nous viennent de l'*imitation*, devons-nous être étonnés que la même cause entre dans la formation de nos sentimens moraux?

Une autre objection considérable contre le système des instincts moraux est celle-ci: c'est qu'il n'y a point de maxime en morale que l'on puisse appeler *innée*, puisqu'il n'est peut-être pas possible d'en assigner une seule qui soit absolument et universellement *vraie;* en d'autres termes, qui *ne plie* point aux circonstances. La véracité, qui semble un devoir naturel, s'il en fut jamais, n'est cependant pas regardée comme nécessaire dans bien des cas envers un ennemi, un voleur ou un fou. L'obligation de remplir sa promesse, qui est un principe capital en morale, dépend des circonstances où la promesse fut faite. Elle peut avoir été illégitime, où l'être devenue depuis, ou incompatible avec de précédentes promesses,

ou erronée, ou extorquée. Dans toutes ces circonstances, on peut trouver des cas, où l'obligation de remplir sa promesse est fort douteuse. Il en est de même de presque toutes les règles générales, lorsqu'on en vient à l'application.

On a proposé un autre argument pour attaquer la doctrine d'un instinct moral. Avec cet instinct, dit-on, il aurait aussi fallu rendre innée une idée claire et précise de l'objet auquel il devait s'attacher. L'instinct et l'idée de l'objet sont inséparables même dans notre imagination, et s'accompagnent aussi nécessairement que puissent le faire des idées corrélatives; c'est-à-dire, pour parler clairement, que, si nous sommes conduits par la nature à approuver des actions particulières, nous devons aussi avoir reçu de la nature une notion distincte de l'action que nous devons approuver; notion que nous n'avons certainement pas reçue.

Mais comme cet argument porte également sur tous les instincts, et démentirait leur existence chez les animaux aussi bien que chez les hommes, il est difficile, je pense, qu'il produise la conviction, quoiqu'il soit aussi difficile d'y trouver une réponse.

D'après ces raisons, il me semble, ou qu'il n'existe point d'instincts, tels que ceux dont on compose le sens moral, ou qu'il est impossible

maintenant de les distinguer des préjugés et des habitudes. En conséquence on ne peut pas se fonder sur eux en raisonnant sur la morale : je veux dire que ce n'est pas une manière sûre de procéder que de prendre certains principes comme autant de dictamens, d'impulsions, d'instincts de la nature, et ensuite de tirer des conclusions de ces principes sur la justice ou l'injustice des actions, indépendamment de la tendance de ces actions, ou de toute autre considération.

Aristote établit, comme une maxime fondamentale et évidente par elle-même, que la nature fait les barbares pour être esclaves ; et il procède en tirant de ce principe une suite de conséquences calculées pour justifier la politique alors en usage. Et je demande si la même maxime n'est pas aussi évidente à la compagnie des marchands qui négocient sur les côtes d'Afrique.

Rien n'est plutôt fait qu'une maxime. Et il paraît, par l'exemple d'Aristote, que l'autorité, la convenance, l'éducation, les préjugés, l'usage général, n'aident pas peu à les faire. Les lois de la mode sont prises facilement pour les ordres de la nature.

D'après ces raisons, je soupçonne qu'un système de morale, bâti sur les instincts, ne servira qu'à trouver des raisons et des excuses pour les opinions et les usages déjà établis,

sans corriger ou réformer que rarement les uns ou les autres.

Mais encore, supposé que nous admettions l'existence de ces instincts, quelle est, demandera-t-on, leur autorité ? Personne, dites-vous, ne peut agir de dessein prémédité contre un instinct sans éprouver un secret remords de conscience. — Mais on peut supporter ce remords, — et si le pécheur préfère de s'y soumettre, en faveur du plaisir ou du profit qu'il attend de sa corruption; ou s'il trouve que le plaisir du péché excède le remords de la conscience, chose dont il est lui-même le juge, et sur laquelle il ne peut se tromper, quand il éprouve à la fois les deux sentimens, le partisan des instincts moraux n'a rien de plus à lui dire.

Car, s'il allégue que ces instincts sont autant d'indications de la volonté de Dieu, et par conséquent des présages de ce que nous avons à attendre après cette vie, je réponds que c'est en appeler à une règle et un motif, ultérieurs aux instincts eux-mêmes; et auxquels nous arriverons peut-être par une voie plus sûre. — Je dis *plus sûre*, tant qu'il y a lieu de disputer s'il existe ou non quelques maximes instinctives; et qu'il est difficile de déterminer quelles maximes sont instinctives.

Cette célèbre question devient donc, dans notre système, une question de pure curiosité; et comme telle, nous la laissons à la décision

de ceux qui sont plus curieux, qu'il ne nous importe de l'être, sur l'histoire naturelle et la constitution de l'espèce humaine.

CHAPITRE VI.

De la félicité humaine.

Le mot *heureux* est un terme relatif; c'est-à-dire, lorsque nous appelons un homme heureux, nous voulons dire qu'il est plus heureux que quelques autres avec qui nous le comparons; ou que le plus grand nombre des autres; ou que lui-même ne l'était dans une autre situation. Ainsi, en parlant d'un homme qui vient d'obtenir l'objet d'une longue poursuite, « maintenant, disons-nous, il est « heureux »; et dans un sens également comparatif, c'est-à-dire, en le comparant avec le sort le plus commun du genre humain, nous appelons un homme heureux, qui possède la santé, et ce qu'il faut pour vivre.

A la rigueur, toute condition peut être regardée comme heureuse, dès que la somme des plaisirs y surpasse celle des peines; et le degré de bonheur dépend de la quantité de cet excédant.

Et la plus grande quantité de cet excédant que l'on puisse obtenir dans la vie humaine, est ce que nous appelons bonheur ou félicité,

lorsque nous recherchons, ou que nous décidons en quoi la félicité humaine consiste (1).

Dans cette recherche, j'omettrai beaucoup de déclamation bannale sur la dignité et la capacité de notre nature, la supériorité de l'ame sur le corps, de la partie raisonnable sur la

---

(1) Si l'on peut donner à ce mot *bonheur* quelque sens positif, et distinct de ce que nous appelons *plaisir*, je croirais qu'il exprime un certain état du systême nerveux dans la partie de notre organisation où nous sentons la joie et la douleur, les passions et les affections. Que ce soit le cœur, comme le langage de la plupart des peuples semble l'indiquer; ou le diaphragme, comme le supposait Buffon; ou l'orifice supérieur de l'estomac, comme l'assurait Van-Helmont; ou plutôt une espèce de filet très-délié, qui embrasse toute la région que l'on peut appeler *præcordia*, comme d'autres l'ont imaginé; il est toujours possible non-seulement que chaque sentiment pénible agite violemment et distende les fibres au moment même, mais encore qu'une longue suite d'impressions semblables dérange assez la contexture de tout le systême, pour occasionner une irritation perpétuelle, qui se manifeste par la mobilité, l'agitation, l'impatience. Il est possible aussi, d'un autre côté, qu'une suite de sensations agréables ait assez d'influence sur cette organisation délicate pour faire relâcher les fibres, les ramener dans leur ordre naturel, et rétablir par là, ou conserver cette conformation pleine d'harmonie, qui donne à l'ame la conscience du contentement et de la satisfaction. Cet état peut s'appeler bonheur. Il est si distinct du plaisir, qu'il ne se rapporte à aucun objet particulier de jouissance, et ne consiste point, comme le plaisir, dans l'impression agréable faite sur un ou plusieurs de nos sens; mais est plutôt l'effet secondaire de ces objets et de ces impressions sur le systême nerveux. C'est l'état où ils le laissent. Néanmoins, ces conjectures n'appartiennent point à notre sujet. Le sens comparatif que nous avons donné au mot *bonheur* est plus populaire, et suffit pleinement pour le but de ce chapitre.

partie animale de notre constitution; sur le mérite, le raffinement et la délicatesse de certaines jouissances; ou la bassesse, la grossièreté et la sensualité de quelques autres; parce que je tiens que les plaisirs ne diffèrent en rien qu'en durée et en intensité. C'est d'après une juste estimation de ces plaisirs, confirmée par ce que nous observons de la gaîté apparente, de la tranquillité et du contentement des hommes de différens goûts, tempéramens, positions et emplois, que doit se décider toute question qui concerne la félicité humaine.

Nous allons chercher à faire connaitre, si nous le pouvons,

I. En quoi la félicité humaine ne consiste pas,

II. En quoi elle consiste.

§. I.

I. Le bonheur ne consiste pas dans les plaisirs des sens, avec quelque profusion et quelque variété qu'on en jouisse. — Par les plaisirs des sens, j'entends non-seulement les jouissances animales du manger, du boire, et celle par laquelle se perpétue l'espèce, mais encor les plaisirs plus raffinés de la musique, de l'architecture, des jardins, des spectacles magnifiques, des représentations théâtrales, et enfin les plaisirs où il entre de l'activité, tels que la chasse, la pêche, etc. — Car

1.° Ces plaisirs ne durënt que peu de temps chaque fois. Cela est vrai de tous, surtout de l'espèce la plus grossière. Si nous laissons de côté la préparation et l'attente, pour ne compter la jouissance proprement dite, nous serons étonnés de voir quelle faible portion de notre temps ils occupent; combien peu d'heures sur vingt-quatre ils sont capables de remplir.

2.° Ces plaisirs perdent leur douceur par la répétition. C'est une propriété de la machine, à laquelle nous ne connaissons point de remède, que les organes, par lesquels nous recevons du plaisir, se fatiguent et s'émoussent par un fréquent exercice. Il n'y a personne qui n'ait éprouvé la différence entre un plaisir nouveau et un plaisir familier, ou qui connaisse quelque plaisir qui ne devienne pas indifférent en devenant habituel.

3.° La passion pour les jouissances vives ôte le goût de toutes les autres; et comme ces jouissances ne se présentent que rarement, la plus grande partie de notre temps devient par là vide et ennuyeuse.

Il n'est peut-être aucune illusion qui cause plus de perte aux hommes dans leur bonheur, que celle d'attendre trop de ce qu'on appelle plaisir; c'est-à-dire, de ces jouissances vives, qui seules aux yeux du vulgaire méritent le nom de plaisir. Cette attente même les détruit. Lorsqu'ils se présentent, nous nous fatiguons

à nous persuader à nous-mêmes combien nous sommes heureux, plutôt que nous ne jouissons de quelque plaisir qui naisse naturellement de l'objet. Et toutes les fois que nous comptons jouir d'un plaisir extrême, nous revenons secrètement contristés d'avoir manqué notre but. De même, comme nous venons de l'observer, lorsque ce goût d'être extrêmement amusés s'est une fois emparé de notre imagination, il nous empêche de pourvoir ou d'acquiescer à ces occupations paisibles et douces, dont la variété et la succession convenables sont les seules choses qui puissent nous fournir une source continuelle de bonheur.

Ce que j'ai pu observer de cette portion du genre humain, dont la seule recherche est le plaisir, et qui n'est gênée dans cette poursuite ni par la fortune, ni par la conscience, s'accorde suffisamment avec cette idée. J'ai remarqué presque toujours chez ces hommes une soif inextinguible de variété; une grande partie de leur temps est vacante, et par suite, ennuyeuse; avec quelque ardeur et quelques espérances qu'ils commencent, ils deviennent par degrés dégoûtés des plaisirs qu'ils ont choisis, languissans dans la jouissance, et cependant misérables dans la privation.

La vérité, ce semble, est qu'il y a une limite, à laquelle ces plaisirs arrivent bientôt, et d'où ils déclinent toujours ensuite. Ils sont

nécessairement de courte durée, puisque les organes ne peuvent conserver leur émotion au delà d'un certain temps; et si vous essayez de compenser cette imperfection dans leur nature par une fréquente répétition, vous perdez plus que vous ne gagnez, par la fatigue des organes et la diminution de la sensibilité.

Nous n'avons rien dit, dans cette estimation, de la perte des occasions, de la décadence des facultés, qui, lorsqu'elle a lieu, laisse le voluptueux dans le besoin et le désespoir; tourmenté par des désirs qu'il ne pourra plus satisfaire, et par le souvenir de jouissances qui ne doivent plus revenir.

Il me sera de plus accordé sans doute par ceux qui en ont fait l'expérience, et peut-être par ceux-là seulement, que le plaisir que l'on achète par des embarras de fortune est acheté trop cher; le plaisir ne compensant jamais le souci perpétuel d'une fortune embarrassée.

Après tout, ces plaisirs ont leur valeur: et comme les jeunes-gens sont quelquefois trop ardens dans leur poursuite, les vieillards sont quelquefois trop indifférens, c'est-à-dire, trop jaloux de leur repos, pour consacrer à ces plaisirs la peine qu'ils méritent.

II. Le bonheur ne consiste pas à être exempt de peine, de travail, de soins, d'affaires, de troubles, de molestations, et de ces « maux qui sont au dehors. » Un état

semblable est ordinairement accompagné non de la liberté, mais de l'affaissement de l'esprit, d'une sorte d'insipidité dans toutes les idées, d'anxiétés imaginaires, et de tout le cortége des affections hypocondriaques.

C'est pour cela qu'il répond rarement aux espérances de ceux qui se retirent de leurs boutiques ou de leurs comptoirs pour jouir, pendant le reste de leurs jours, du loisir et de la tranquillité; encore moins de ceux qui, dans un accès de chagrin, s'enferment dans des cloîtres et des hermitages, ou quittent le monde et le rang qu'ils y occupent, pour la solitude et le repos.

Là où il existe une cause extérieure et connue d'anxiétés et de peine, la cause peut être éloignée, et la peine peut cesser. Mais ces maux imaginaires que l'homme éprouve faute de maux réels (maux qui sont aussi pénibles, et par cela même, ont autant de réalité), ne dépendant pas d'une cause unique ou assignable, n'ont souvent ni soulagement ni remède.

Aussi une peine modérée, sur laquelle l'attention se puisse arrêter, est un soulagement pour un grand nombre. Un accès de goutte peut quelquefois guérir le spleen. Il en est de même de toute agitation moins violente de l'ame, telle qu'une dispute littéraire, un procès, une élection contestée, et surtout, le jeu, dont le goût chez les hommes d'une grande fortune et

d'une ame libérale ne peut s'expliquer que par ce principe.

III. Le bonheur ne consiste pas dans la grandeur, le rang, les postes élevés.

S'il était vrai que toute supériorité dût apporter du plaisir, il s'ensuivrait que plus l'on serait élevé, c'est-à-dire, plus on aurait de personnes au-dessous de soi, plus aussi l'on serait heureux, en tant que le bonheur peut dépendre de cette cause. Mais dans le fond il n'est aucune supériorité qui nous procure quelque satisfaction, si ce n'est celle que nous avons ou que nous acquérons sur ceux avec lesquels nous nous comparons immédiatement. Le berger ne trouve aucun plaisir dans la supériorité qu'il a sur son chien; le fermier dans sa supériorité sur le berger; le propriétaire dans sa supériorité sur le fermier; le roi enfin dans sa supériorité sur le propriétaire. La supériorité sans rivalité n'excite ni attention ni plaisir, et la plupart des hommes n'en tiennent pas compte.

Mais si le même berger peut courir ou lutter mieux que les autres paysans de son village; si le fermier peut montrer un plus beau troupeau, s'il tient de plus beaux chevaux, ou s'il passe pour avoir une bourse mieux garnie qu'aucun autre fermier du voisinage; si le propriétaire ou le lord a plus de faveur dans une élection, plus de crédit à la cour, une maison mieux montée, une fortune plus considérable qu'aucun

noble de sa province; si le roi possède un territoire plus étendu, une flotte ou une armée plus puissante, une cour plus brillante, des sujets plus loyaux, plus d'influence et d'autorité dans l'arrangement des affaires des nations, qu'aucun autre prince de l'Europe; dans tous ces cas, les uns et les autres éprouvent une satisfaction réelle dans leur supériorité.

La conclusion qui résulte de ces observations est toute claire. Les plaisirs de l'ambition, que l'on suppose propres aux rangs élevés, sont dans le fait communs à toutes les conditions. Le maréchal qui ferre un cheval avec plus de dextérité, et que son habileté rend fameux dix milles à la ronde, goûte, autant que je puis le voir, le plaisir de la distinction et de l'excellence, aussi réellement que l'homme d'état, le guerrier et le littérateur, qui ont rempli l'Europe du bruit de leur sagesse, de leur valeur ou de leur science.

Il n'est point de supériorité à laquelle on attache du prix, si ce n'est la supériorité sur un rival. Celle-ci peut manifestement exister toutes les fois qu'il y a rivalité; et la rivalité se rencontre parmi les hommes de tous les rangs et de toutes les conditions. L'objet même de l'émulation, la grandeur ou la dignité de cet objet, n'occasionnent aucune différence; puisque ce n'est pas ce que les rivaux possèdent, qui constitue le plaisir, mais ce que l'un possède de plus que l'autre.

Le philosophe sourit du mépris avec lequel les riches et les grands parlent des petites querelles, des petites rivalités des pauvres. Il ne leur vient pas dans l'idée que ces disputes et ces rivalités sont précisément aussi raisonnables que les leurs propres; et le plaisir que le succès procure, exactement le même.

Notre thèse est que la félicité ne consiste pas dans la grandeur; et nous la prouvons en montrant que même les avantages que l'on suppose particuliers à la grandeur, les plaisirs de l'ambition et de la supériorité, sont, dans la réalité, communs à toutes les conditions. Mais que les recherches et les travaux de l'ambitieux soient sages, qu'ils contribuent davantage au bonheur ou au malheur de ceux qui s'y livrent; c'est une question toute différente, et sur laquelle on nous permettra de conserver quelque doute. Le plaisir du succès est exquis; l'anxiété de la poursuite ne l'est pas moins; le tourment d'échouer l'est plus encore — et ce qui est le pire de tout, le plaisir n'est que d'un instant. Nous cessons bientôt de regarder en arrière pour voir ceux que nous avons laissés après nous; nous nous engageons dans de nouvelles rivalités, nous voyons s'ouvrir devant nous de nouvelles perspectives; nous sommes dans une succession perpétuelle de combats, tant qu'il reste encore un rival dans le cercle de nos projets et de notre profession: et dès

qu'il n'en reste plus, le plaisir et la poursuite finissent à la fois.

§. II.

Nous avons vu en quoi le bonheur ne consiste pas; il nous faut examiner maintenant en quoi il consiste.

Dans la conduite de la vie, la grande affaire est de savoir à l'avance ce qui doit nous procurer du plaisir, et quels plaisirs doivent durer. Autant nous aurons cette connaissance, autant l'événement justifiera notre choix. Et cette connaissance est plus rare et plus difficile qu'elle ne le paraît au premier coup-d'œil; car quelquefois des plaisirs qui sont très-séduisans et très-flatteurs dans la perspective, deviennent très-insipides dans la possession; d'autres fois des plaisirs se présentent sur lesquels on n'avait point compté, et qu'on aurait pu manquer en n'y pensant pas; d'où nous pouvons conclure que nous en manquons en effet plusieurs par cette raison. Je dis, *connaître à l'avance*; car, après l'expérience, il est ordinairement impraticable de revenir ou de changer; outre que ces changemens et ces incertitudes sont très-propres à faire naître une habitude d'inconstance, qui détruit le bonheur dans toutes les conditions.

La diversité originelle que l'on peut observer

dans le goût, dans les facultés, et dans la constitution des individus de l'espèce humaine, et la diversité encore plus grande qu'ont fait naître encore sous ces différens rapports, l'habitude, la mode ou l'éducation, rendent impossible de proposer un plan de bonheur qui réussisse pour tous, ou un genre de vie qui soit universellement désirable ou possible.

Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il reste une grande présomption en faveur de ces conditions dans lesquelles les hommes paraissent le plus souvent gais et contens. Car quoique le bonheur apparent des hommes ne soit pas toujours une véritable mesure de leur bonheur réel, c'est la meilleure que nous ayons.

Prenant cela pour guide, je crois que le bonheur consiste

I. Dans l'exercice des affections sociales.

On trouve ordinairement du contentement et de la gaîté (1) dans les hommes qui voient autour d'eux plusieurs objets d'affection et d'attachement, comme une femme, des enfans, des parens, des amis. C'est au défaut de ces affections que l'on peut attribuer la morosité des moines et de tous ceux qui mènent une vie monastique.

---

(1) *Good spirits.*

On peut placer encore dans le même genre que les affections domestiques, et regarder comme également propre à donner du contentement à l'ame, le plaisir qui résulte des actes de bonté et de bienfaisance, exercés soit en donnant de l'argent, soit en assistant ceux qui en ont besoin, du secours de nos talens et de notre profession.

Un autre objet qui entre pour beauconp dans le bonheur, est

II. L'exercice de nos facultés, soit de l'esprit, soit du corps, dans la poursuite de quelque but intéressant.

Il semble bien vrai qu'aucune abondance de jouissances actuelles ne peut rendre heureux d'une manière durable celui qui les possède, s'il n'a pas quelque chose en réserve, — quelque chose à espérer et à voir au devant de lui. Je me persuade qu'il en est ainsi, quand je compare la gaîté et la vivacité d'esprit de ceux qui sont engagés dans une poursuite qui les intéresse, avec l'affaissement et l'ennui de presque tous ceux qui sont nés dans une position telle, qu'ils n'ont plus besoin de rien; ou de ceux qui ont *usé* trop tôt leurs jouissances, et en ont tari la source.

C'est cet intolérable vide d'esprit qui entraîne les riches et les grands à la course des chevaux ou aux tables de jeu; et les engage souvent dans des disputes et des

poursuites, dont le succès n'a point de proportion avec les sollicitudes et les dépenses qu'ils y consacrent. Une élection que l'on dispute dans un bourg coûtera peut-être à chaque partie vingt ou trente mille livres, pour ne rien dire de l'anxiété, de l'humiliation et de la fatigue du ballotage; tandis qu'une place dans la chambre des communes, précisément de la même valeur, peut s'obtenir avec la dixième partie de cette somme, et sans trouble. Je ne dis point cela pour blâmer les riches et les grands (peut-être ne peuvent-ils faire mieux), mais pour confirmer ma thèse.

L'espérance, qui paraît si essentielle à notre bonheur, est de deux genres; tantôt on peut faire quelque chose pour en obtenir l'objet, tantôt on ne peut rien faire. La première seulement est de quelque valeur; la seconde est très-facile à se changer en impatience, n'ayant rien en son pouvoir que d'être tranquille et d'attendre, ce qui devient bientôt ennuyeux.

On accordera facilement la vérité de la doctrine que renferme cet article. La difficulté consiste à se procurer une suite d'occupations fertiles en plaisirs. Cela demande deux choses: du jugement dans le choix des buts ou des desseins qui soient adaptés à nos circonstances; et assez de pouvoir sur notre imagination, pour être en état, lorsque le jugement a choisi le but, de trouver du plaisir

dans les moyens: après quoi l'on peut oublier le but quand on veut.

De là, l'on peut regarder comme les plus précieux, non les plaisirs qui sont les plus exquis dans la jouissance, mais ceux qui sont les plus propres à captiver l'esprit, et qui demandent de l'activité dans la poursuite.

Un homme, qui recherche sérieusement le bonheur d'un état futur, a sous ce rapport un avantage infini sur tous les autres. Car il a toujours devant les yeux un objet d'une suprême importance, qui demande un attachement et une activité toujours croissante, et dont la poursuite (ce qu'on ne peut dire d'aucune autre) dure jusqu'à la fin de la vie. Encore même peut-il avoir plusieurs autres buts, outre le *but final*; mais alors ils doivent conduire à celui-ci, lui être subordonnés, et, d'une manière ou d'une autre, pouvoir s'y rattacher et dériver de lui leurs jouissances, ou une grande partie de leurs jouissances.

L'engagement ou la poursuite est tout. Cependant, si les objets sont plus importans, ce n'est que mieux: tels la conception des lois, institutions, manufactures, maisons de charité, améliorations, travaux publics: les efforts pour les mettre à exécution par notre crédit, notre adresse, nos sollicitations, notre activité: ou, dans une plus petite échelle, les soins pour procurer un établissement et de la

fortune à notre famille, par notre industrie et l'application à notre état, ce qui constitue et ranime les occupations ordinaires de la vie; élever un enfant; poursuivre quelque plan pour son établissement futur; se rendre maître d'une langue ou d'une science; améliorer ou gérer un domaine; travailler pour obtenir une place. Enfin, une occupation quelconque, si elle est innocente, vaut mieux qu'aucune; comme composer un livre, bâtir une maison, planter un jardin, creuser un vivier, même élever un concombre ou une tulipe.

Lorque notre esprit est fixé par les objets ou les affaires qui sont devant nous, nous sommes ordinairement heureux, quel que soit l'objet ou l'affaire : lorsque l'esprit est *absent*, et que les pensées divaguent après quelque chose de plus que ce qui passe devant nos yeux, nous sommes souvent misérables.

III. Le bonheur dépend beaucoup d'une disposition prudente de nos habitudes.

L'art, qui renferme en grande partie le secret de la félicité humaine, consiste à disposer les habitudes de manière que tout changement puisse être pour le mieux. Les habitudes en elles-mêmes sont fort semblables: car tout ce qui est habituel devient aisé, doux et presque indifférent. Le retour à une ancienne habitude est aussi aisé, quelle que soit sa nature. Par conséquent l'avantage est pour

ces habitudes, qui laissent encore du plaisir lorsqu'on s'en écarte. Les gourmets ne trouvent pas plus de plaisir dans leurs délicatesses que le paysan dans son pain et son fromage : mais le paysan est en fête, toutes les fois qu'il sort de chez lui, tandis que l'épicurien a besoin d'être bien traité pour échapper au dégoût. Celui qui emploie toutes ses journées à jouer aux cartes, et celui qui les emploie à la charrue, passent leur temps à-peu-près de la même manière ; attentifs à leur occupation actuelle, ne manquant de rien, ne regrettant rien, ils éprouvent l'un et l'autre pendant ce temps ce que l'on peut appeler bien-être ; mais ensuite, tout ce qui suspend l'occupation du joueur le plonge dans la détresse ; tandis que pour le laboureur une interruption est un délassement. Cela paraît évident par l'effet opposé que produit sur eux le jour du dimanche ; pour l'un c'est un jour de récréation, pour l'autre un jour de fatigue et d'ennui. L'homme qui sait vivre seul se sent ranimer toutes les fois qu'il est en compagnie, et se retire sans regret ; un autre, qui depuis longtemps a l'habitude de voir du monde, et de se trouver tous les jours dans une nombreuse société, n'éprouve en compagnie ni plus de vivacité dans l'esprit, ni plus de satisfaction intérieure, que l'homme retiré n'en trouve au coin de son feu. Jusque-là leur condition

est égale. Mais qu'un changement de place, de fortune, de situation, sépare l'homme du monde de son cercle, de ses visites, de son club, de son salon, de son café, et la différence dans le choix des deux habitudes se montrera d'elle-même. La solitude se présente à l'un comme enveloppée de mélancolie; à l'autre elle apporte la paix et la liberté. Vous verrez l'un chagrin et mal à son aise, ne sachant que faire de son temps, jusqu'à l'heure où il pourra s'oublier lui-même dans son lit; l'autre à son aise et satisfait, prenant son livre ou sa pipe, aussitôt qu'il se trouve seul; prêt à profiter du plus petit amusement qui se présente, ou à mettre la main au plus léger travail; ou s'il n'a ni l'un ni l'autre, content d'être tranquille, et de laisser ses pensées glisser indolemment sur son cerveau, sans beaucoup d'utilité peut-être ou de plaisir, mais aussi sans soupirer péniblement après quelque chose de meilleur, et sans aucune irritation. Un lecteur, qui s'est fortifié dans la méditation des livres scientifiqnes et raisonnés, s'il rencontre un roman, un pamphlet bien écrit, une gazette, le récit d'un voyage curieux, ou le journal d'un voyageur, goûte avec plaisir ces mets nouveaux; il jouit de son amusement, tant qu'il dure, et peut retourner sans dégoût, lorsqu'il a cessé, à ses lectures plus graves. Un autre, qui ne lit

que des ouvrages d'imagination et de plaisanterie, ou dont la curiosité ne peut se plaire que dans une perpétuelle nouveauté, consomme dans une matinée la boutique d'un libraire; et durant ce temps encore, il cherche à s'amuser, plutôt qu'il ne s'amuse réellement; et comme les livres de son goût sont peu nombreux, et bientôt lus, il a bientôt épuisé le magasin, et il se trouve sans ressource du côté de cet amusement innocent.

Dans ce que les circonstances de fortune peuvent faire pour le bonheur, ce n'est pas le revenu qu'un homme possède, mais l'accroissement de ce revenu qui fait naître le plaisir. Deux personnes, dont l'une commence avec un revenu de cent livres et le porte successivement jusqu'à mille; et l'autre commence avec mille, et tombe peu-à-peu jusqu'à cent, peuvent, dans le courant de leur vie, avoir reçu et dépensé les mêmes sommes; mais leur satisfaction, autant qu'elle dépend de la fortune, est bien différente. La série et la somme totale de leurs revenus étant précisément la même, il y a une différence énorme de la commencer par l'un ou par l'autre bout.

IV. Le bonheur consiste dans la santé.

Par santé, j'entends non-seulement l'exemption de toute douleur physique, mais encore cette tranquillité, cette fermeté, cette sérénité

d'esprit, que nous appelons *good spirits* (1); et que l'on peut avec justesse renfermer sous l'idée de santé, comme dépendant des mêmes causes, et cédant aux mêmes traitemens que notre constitution physique.

La santé dans ce sens est la seule chose nécessaire. Les peines, les dépenses, les privations, ne sont donc jamais trop fortes, dès qu'il s'agit de la santé. Qu'il nous faille abandonner un poste lucratif, nous abstenir de jouissances favorites, surmonter des passions immodérées, ou garder un régime ennuyeux; qu'il faille nous résoudre à d'autres gênes encore; si nous poursuivons notre bonheur d'une manière ferme et raisonnable, nous nous y soumettrons volontiers.

Lorsque nous sommes dans une santé parfaite, et l'esprit tranquille, nous sentons en nous-mêmes un bonheur indépendant de toute jouissance extérieure, et dont nous ne pouvons nous rendre raison. C'est un plaisir qu'il a plu à la divinité d'attacher à la vie; et qui probablement constitue en grande partie le bonheur des enfans et des brutes, particulièrement dans l'ordre le plus bas et le plus sédentaire des animaux, comme des huîtres,

---

(1) Je ne connais point en français d'équivalent à cette expression. *Trad.*

des coquillages et autres semblables. J'ai souvent été fort embarrassé de leur trouver un amusement.

Les détails, où je viens d'entrer sur la félicité humaine, doivent justifier les deux conclusions suivantes, qui, bien qu'elles se trouvent dans la plupart des livres de morale, n'ont pas été peut-être appuyées sur des raisons assez fortes.

1.° Le bonheur est également distribué parmi les différens ordres de la société.

2.° Le vice n'a aucun avantage sur la vertu, même sous le rapport du bonheur de ce monde.

CHAPITRE VII.

De la vertu.

La vertu consiste « *à faire du bien à l'humanité, en obéissance à la volonté de Dieu, et pour obtenir le bonheur éternel.* »

Suivant cette définition, le *bien de l'humanité* est le sujet, la *volonté de Dieu*, la règle, et le *bonheur éternel*, le motif de la vertu parmi les hommes.

Quelques moralistes ont divisé la vertu en *bienveillance*, *prudence*, *courage* ou *force*, et *tempérance*. La *bienveillance* propose les

bonnes fins ; la *prudence* suggère les meilleurs moyens de les obtenir ; la *force* ou le *courage* nous met en état de nous soumettre aux difficultés, aux dangers et aux accidens qui peuvent se présenter à nous dans cette recherche. La *tempérance* repousse et surmonte les passions qui pourraient la rendre impossible ou infructueuse. La *bienveillance*, par exemple, nous engage à défendre la cause d'un orphelin opprimé ; *la prudence* suggère les meilleurs moyens d'en venir à bout ; le *courage* nous porte à affronter le danger, et à supporter la perte, la disgrâce, ou le refus, qui peuvent être la suite de notre entreprise ; et la *tempérance* modère l'amour de l'argent, du repos, ou de l'amusement, qui aurait pu nous en détourner.

D'autres distinguent la vertu seulement en deux branches, la *prudence* et la *bienveillance* ; la *prudence*, qui veille sur nos propres intérêts ; la *bienveillance*, qui veille sur ceux de nos semblables ; l'une et l'autre dirigées vers le même but, l'accroissement du bonheur général de l'humanité, et s'occupant de l'avenir, aussi bien que du présent.

Les quatre vertus CARDINALES, sont : la *prudence*, la *force*, la *tempérance* et la *justice*.

Mais la division de la vertu qui est aujourd'hui la plus ordinaire, consiste en devoirs,

Envers *Dieu ;* comme la piété, le respect, la résignation, la gratitude, etc.;

Envers les *autres hommes* (ou devoirs relatifs); comme la justice, la charité, la fidélité, la loyauté, etc.;

Envers *nous-mêmes ;* comme la chasteté, la sobriété, la tempérance, la conservation de la vie, le soin de la santé, etc.

On a proposé plusieurs autres distinctions de ce genre qu'il n'est pas nécessaire d'exposer.

Je vais maintenant proposer quelques observations sur la conduite générale de la vie. Elles ont peu de liaison entr'elles ; mais elles sont très-dignes d'attention, et seront aussi bien placées dans ce chapitre que dans aucun autre.

I. Les hommes agissent plus par habitude que par réflexion.

Ce n'est que dans un petit nombre de grandes occasions que les hommes réfléchissent; dans un plus petit nombre encore, qu'ils entreprennent quelque chose de semblable à une recherche régulière sur la rectitude ou la dépravation morale de ce qu'ils vont faire; et qu'ils en attendent le résultat. Pour la plupart, nous nous déterminons tout-à-coup, et par une impulsion qui est l'effet des habitudes

préétablies. Cette disposition paraît très-bien adaptée aux besoins de la vie humaine, et à la faiblesse de nos principes moraux. Dans les circonstances ordinaires, et dans les occasions rapides de la vie, il y a souvent très-peu de loisir pour la réflexion; et quand il y en aurait davantage, un homme qui raisonne sur son devoir, lorsque la tentation de le violer est urgente, est presque sûr de s'induire lui-même en erreur.

Si nous sommes tellement passifs dans nos habitudes, où est, demandera-t-on, l'exercice de la vertu, la culpabilité du vice, et l'utilité des connaissances morales ou religieuses? Je réponds: dans la *formation* de ces habitudes.

Et de là résulte une maxime de vie, dont l'importance est considérable; savoir, que l'on doit faire plusieurs choses, et s'abstenir de plusieurs autres, uniquement par rapport aux habitudes. Nous éclaircirons notre pensée par un exemple ou deux. Un mendiant, sous l'extérieur d'une misère extrême, nous demande la charité. Si nous entreprenons de discuter si sa misère est réelle, s'il ne se l'est pas attirée lui-même, s'il est avantageux pour le public d'avoir égard à de pareilles demandes, si l'on n'encourage pas par là la fainéantise et le vagabondage, si l'on n'attire pas ainsi des imposteurs à sa porte, si l'on ne ferait pas mieux d'épargner cet argent, ou de l'appliquer

à d'autres usages ; il peut arriver que toutes ces considérations jointes ensemble rendent très-douteux si nous devons donner quelque chose ou rien. Mais, si nous considérons que la misère, que nous avons devant les yeux, excite malgré nous notre commisération ; qu'il est de la plus grande importance pour nous de cultiver cette sensibilité de l'ame ; que cette qualité précieuse s'accroît par l'exercice, et s'éteint bientôt par l'opposition ; si, dis-je, nous arrêtons notre esprit sur ces réflexions, nous ferons pour nous-mêmes ce que nous n'aurions pas fait pour celui qui nous sollicite ; nous donnerons cours à la compassion, plutôt que d'étouffer une habitude dont l'utilité est si générale.

Un homme dont les bonnes habitudes sont confirmées par le temps, agira de la même manière, sans faire aucune réflexion.

Voilà qui peut servir pour un exemple : en voici un autre. Un homme est élevé dès son enfance dans une grande horreur pour le mensonge. Il se présente une occasion où, en s'éloignant très-peu de la vérité, il peut divertir la compagnie, faire briller son esprit avec avantage, attirer les regards et la faveur de tous ceux qui l'entourent. La tentation n'est pas petite ; et quand cet homme considère la question sous un autre point de vue, il ne voit aucun mal qui ne puisse résulter de cette

liberté; point d'offense contre la réputation, point de préjudice contre les intérêts de personne. S'il n'y avait rien de plus à considérer, il serait difficile de montrer pour quelle raison un homme, dans de telles circonstances, ne devrait pas donner cours à son esprit. Mais lorsqu'il considère que ses scrupules sur le mensonge l'ont jusque-là préservé de ce vice; qu'il se présentera souvent de nouvelles occasions dans lesquelles la tentation sera aussi forte et le mensonge moins innocent; que ses scrupules s'évanouiront par quelques transgressions répétées, et le laisseront livré à l'une des plus basses et des plus dangereuses de toutes les mauvaises habitudes, l'habitude de mentir, toutes les fois qu'il y trouvera son interêt; lors, dis-je, qu'il pèsera toutes ces considérations, il méprisera, s'il est sage, la jouissance présente, fût-elle plus grande encore, plutôt que de poser les fondemens d'un caractère vicieux et dégradé.

Par ce que nous venons de dire, nous pouvons expliquer encore la nature de la vertu *habituelle*. D'après la définition de la vertu, placée à la tête de ce chapitre, il paraît que le bien de l'humanité est le sujet, la volonté de Dieu la règle, et le bonheur éternel le motif et la fin de la vertu. Mais, dans le fait, un homme accomplira plusieurs actes de vertu, sans penser ni au bien de

l'humanité, ni à la volonté de Dieu, ni au bonheur éternel. Comment faut-il entendre cela? De la même manière qu'un homme peut être un très-bon domestique, sans penser à chaque pas à la volonté de son maître; sans avoir une attention expresse à ses intérêts. Votre excellent vieux domestique même est de ce genre. Mais alors il faut qu'il ait servi long-temps, sous l'influence directe et réelle de ces motifs, pour arriver à ce point; et c'est dans ce service que consistent son mérite et sa vertu.

Il y a des *habitudes*, non-seulement de manger, de jurer, de mentir, et quelques autres, que l'on sait être et que l'on appelle des habitudes; mais encore de toutes les modifications d'action, de parole et de pensée. L'homme est un assemblage d'habitudes. Il y a des habitudes d'industrie, d'attention, de vigilance, de réflexion; des habitudes de céder promptement au jugement qui se présente, ou à la première impulsion des passions; d'étendre nos vues sur l'avenir, ou de nous arrêter sur le présent; de comprendre, de disposer, de raisonner, de renvoyer et de négliger; des habitudes de vanité, d'amour-propre, de mélancolie, de partialité, d'humeur, de soupçon, de ruse, de censure, de fierté, d'ambition, de convoitise; de duper, d'intriguer, de faire des projets. En un mot, il n'y a pas

une qualité, pas une fonction, soit de l'ame, soit du corps, qui n'éprouve l'influence de cette grande loi de la nature animée.

II. La religion chrétienne n'a point déterminé précisément le degré de vertu nécessaire pour le salut.

On a fait de cela une objection contre le christianisme; mais sans raison. Car, comme toute révélation, de quelque manière qu'elle ait été donnée d'abord, doit être transmise par le véhicule ordinaire du langage, ceux qui font cette objection doivent montrer qu'il était possible d'exprimer cette *quantité* par quelque forme de langage, ou d'établir quelque modèle de perfection morale, accommodé à la diversité presque infinie qui se trouve dans les circonstances extérieures des différens hommes.

Il semble beaucoup plus conforme à notre manière de concevoir la justice, et assez en accord avec le langage de l'écriture (1), de supposer qu'il a été préparé pour nous des punitions et des récompenses, dans tous les degrés possibles, depuis le bonheur le plus

---

(1) « Celui qui sème peu, moissonnera peu, et celui qui » sème abondamment, moissonnera aussi abondamment. » 2 Cor. IX, 6. — « Le serviteur qui aura su la volonté de » son maître, et qui ne se sera point tenu prêt, qui ne l'aura » point exécutée, recevra un plus grand nombre de coups; mais » celui qui ne l'a pas sue, et qui a fait des choses dignes de » châtiment, en recevra moins. » Luc. XII, 47, 48. —

relevé jusqu'à la plus extrême misère ; de manière que « notre travail n'est jamais perdu. » Quelques progrès que nous fassions dans la vertu, nous acquérons une augmentation proportionnée de bonheur dans le ciel ; comme aussi toute accumulation de vice « nous amasse un pareil trésor de colère. » L'on a dit que la providence ne serait pas juste dans son économie, si elle admettait une portion du genre humain dans le ciel, et condamnait l'autre à l'enfer, puisqu'il y a très-peu de différence, entre l'homme le moins vertueux de ceux qui sont reçus dans le ciel, et le moins vicieux de ceux qui en sont exclus. Mais qui nous dira, peut-on répondre s'il y a plus de différence dans leur sort ?

Sans entrer sur la morale de l'écriture dans un détail, par lequel nous anticiperions sur notre sujet, nous pouvons, je pense, avancer avec sûreté les propositions suivantes :

1.° Un état de félicité n'est point fait pour ceux qui n'ont pas la conscience d'avoir agi

---

« Quiconque vous donnera seulement un verre d'eau à cause » de mon nom, parce que vous appartenez au Christ, je vous » dis en vérité qu'il ne perdra point sa récompense ; » montrant par là qu'il est des récompenses proportionnées aux plus petits actes de vertu. Marc. IX, 40. — Voyez aussi la parabole des talens, Luc. XIX, 16, etc., où celui dont le talent avait produit dix talens, fut placé à la tête de dix villes ; et celui, dont le talent avait gagné cinq talens, à la tête de cinq villes.

d'après une règle morale ou religieuse. Je veux parler de ceux qui ne peuvent pas dire avec vérité qu'ils ont été entraînés à une action, ou détournés d'une jouissance, par un respect soit immédiat, soit habituel, pour la religion et la vertu.

La seule preuve dont il soit besoin pour l'établir, est de considérer qu'une brute serait un objet aussi digne de récompense qu'un tel homme; et que s'il en était ainsi, les sanctions de la religion seraient illusoires. Car qui punirez-vous, si vous rendez heureux un tel homme? — Ou plutôt la religion elle-même, soit naturelle, soit révélée, cesserait d'avoir son usage et son autorité.

2.° Un état de félicité n'est point fait pour ceux qui se réservent la pratique de quelque péché d'habitude, ou la négligence de quelque devoir connu;

Parce que l'obéissance ne se fonde pas sur des motifs véritables et justes, si elle n'est pas universelle; c'est-à-dire, si elle ne porte pas également sur tous les commandemens de Dieu, puisque tous sont fondés sur la même autorité;

Parce qu'une telle permission ne serait que la tolérance de tous les vices;

Et parce que le langage de l'écriture renverse une telle espérance. Lorsque nos *devoirs* y sont énumérés, ils sont pris *collectivement*,

c'est-à-dire, comme également essentiels dans le caractère du chrétien. « *Joignez* à votre » foi la vertu, à la vertu la science, à la science » la tempérance, à la tempérance la patience, » à la patience la piété, à la piété l'amour de vos » frères, et à l'amour de vos frères la charité. » (1) D'un autre côté, lorsque les vices sont énumérés, ils sont pris *disjonctivement*, c'est-à-dire, comme excluant séparément et individuellement les pécheurs de la félicité céleste. « *Ni* les impudiques, *ni* les idolâtres, *ni* » les adultères, *ni* les efféminés, *ni* les » abominables, *ni* les larrons, *ni* les avares, » *ni* les ivrognes, *ni* ceux qui outragent les » autres, *ni* les ravisseurs *du bien d'autrui*, » n'hériteront point le royaume des cieux (2). »

Ces textes de l'écriture qui semblent avoir une tendance opposée, tels que « la charité » peut couvrir une multitude de fautes » (3); « celui qui ramenera un pécheur de son » égarement... couvrira une multitude de » péchés. » (4); ne peuvent point, à ce que je crois, d'après les raisons ci-dessus exposées, être appliqués aux péchés dans lesquels on persiste volontairement, habituellement et obstinément.

---

(1) 2 Pier. I; 5, 6, 7.
(2) 1 Cor. VI; 9, 10.
(3) 1 Pier. IV.
(4) Jacques, V, 20.

3.° Un état de pure inutilité ne restera pas sans punition.

Cette vérité est expressément annoncée par Jésus-Christ lui-même dans la parabole des talens ; ce qui rend inutile toute recherche sur cet objet. « Celui, qui n'avait reçu qu'un talent, » étant aussi venu, dit : Seigneur, je savais » que vous êtes un homme dur, qui mois- » sonnez là où vous n'avez pas semé, et qui re- » cueillez où vous n'avez rien mis. Et comme » je vous craignais, j'ai été cacher mon talent » dans la terre ; le voici : je vous rends ce qui » est à vous. Mais son maître lui répondit : » méchant et paresseux serviteur, tu savais que » je moissonne où je n'ai point semé, et que » je ramasse où je n'ai point répandu ; il fal- » lait donc remettre mon argent au banquier, » afin qu'à mon retour j'eusse mon bien avec » usure. Qu'on lui ôte donc le talent qu'il a, » et qu'on le donne à celui qui a les dix talens » (car on donnera à celui qui a, et il sera » dans l'abondance ; mais à celui qui n'a pas, » on lui ôtera même ce qu'il a). *Quant à ce » serviteur inutile, jetez-le dehors dans les » ténèbres ; c'est là qu'il y aura des pleurs » et des grincemens de dents* (1). »

III. Dans toute question de conduite, où

(1) Math. XXV, 24 et suiv.

un parti est sûr et l'autre douteux, nous sommes tenus de nous décider pour le parti le plus sûr.

Ce devoir peut s'expliquer clairement par un exemple, et je n'en connais point qui convienne mieux à notre but que celui du suicide. Supposez, par exemple, qu'un homme, qui raisonne sur ce sujet, trouve douteux s'il peut légitimement se tuer lui-même. Il ne peut pas douter qu'il ne lui soit permis de vivre. Voici donc un cas, dans lequel un parti est douteux, et l'autre sûr. Par notre règle, cet homme est tenu de prendre le parti le plus sûr, c'est-à-dire, d'éviter de porter les mains sur lui-même, tant qu'il reste un doute, dans son esprit, sur la légitimité du suicide.

Il est *prudent*, conviendrez-vous avec moi, de prendre le parti le plus sûr; mais notre observation signifie quelque chose de plus. Nous affirmons que l'action sur laquelle nous sommes en doute, quelle que soit d'ailleurs sa véritable nature, ou son apparence pour un autre, est certainement *coupable* pour *nous*, tant que nous sommes dans ce doute. Le cas est décidé, dans ce sens, par St.-Paul, dont l'autorité nous suffira pour le moment. « Je » le sais, et j'en suis persuadé, que, selon le » Seigneur Jésus, il n'y a rien d'impur de soi-» même; et que ce qui est impur, ne l'est *que* » *pour celui qui le croit impur*..... Heureux

» celui qui ne se condamne point soi-même
» dans le parti qu'il prend! Mais celui qui,
» étant en doute s'il peut manger d'un ali-
» ment, ne laisse pas d'en manger, est con-
» damné, parce qu'il ne se conduit pas selon
» la persuasion où il est. Or, tout ce que l'on
» ne fait pas, selon la persuasion où l'on est,
» est un péché. » *Rom.* XIV; 14, 22, 23.

Digitized by Google

PHILOSOPHIE MORALE.

LIVRE SECOND.

OBLIGATION MORALE.

CHAPITRE I.

Examen de cette question : pourquoi suis-je obligé de tenir ma parole ?

POURQUOI suis-je *obligé* de tenir ma parole ?

Parce que cela est juste, dit l'un — parce que cela convient à la propriété des choses, dit un autre — parce que cela est conforme à la raison et à la nature, dit un troisième — parce que cela est conforme à la vérité, dit un quatrième — parce que cela favorise le bien public, dit un cinquième — parce que cela est commandé par la volonté de Dieu, dit un sixième.

Sur ces différentes explications, on peut observer deux choses.

Premièrement. En dernière analyse, elles coïncident toutes.

La propriété des choses désigne la propriété qu'elles ont de produire le bonheur : la nature des choses désigne cette constitution actuelle de l'univers, par laquelle certaines choses, comme telle ou telle action par exemple, produisent le bonheur, d'autres le malheur : la raison est le principe par lequel nous parvenons à découvrir cette constitution, ou à la juger ; la vérité est ce jugement exprimé, ou réduit en proposition. En sorte qu'il arrive nécessairement que ce qui favorise le bonheur public, ou le bonheur en général, est conforme à la propriété des choses, à la nature, à la raison et à la vérité ; et tel est (comme nous pourrons l'établir dans la suite) le caractère de la divinité, que ce qui favorise le bonheur général, est exigé par la volonté de Dieu. Et tout ce qui possède les propriétés dont nous parlons, est *juste* ou *droit* ; car ces mots ne désignent que la conformité à la règle que nous suivons, quelle que soit cette règle.

Et voilà ce qui fait que les moralistes, de quelque principe qu'ils partent, se rencontrent dans leurs conclusions ; c'est-à-dire, prescrivent la même conduite, tracent les mêmes règles, et, à peu d'exceptions près, donnent, dans le cas douteux, la même solution.

Secondement. Il faut observer que ces réponses sont toutes insuffisantes. Car celui que l'on veut instruire, peut revenir sur son doc-

teur par une seconde question, sur laquelle il peut exiger d'être satisfait ; savoir, *pourquoi* suis-je obligé de faire ce qui est juste, d'agir d'une manière convenable à la propriété des choses ; de me conformer à la raison, à la nature, ou à la vérité ; de favoriser le bien public, ou d'obéir à la volonté de Dieu ?

La bonne méthode, dans cette recherche, est *d'abord* d'examiner ce que nous entendons lorsque nous disons qu'un homme est obligé de faire quelque chose ; et *ensuite* de montrer pourquoi il est obligé de faire la chose que nous avons proposée pour exemple, savoir, « de » tenir sa parole. »

CHAPITRE II.

Ce que nous entendons en disant qu'un homme est obligé *de faire une chose.*

Un homme est dit être *obligé*, « *lorsqu'il* » *est poussé par un motif violent résultant* » *du commandement d'un autre.* »

I. « Le motif doit être violent. » Si une personne qui m'a rendu quelque petit service, qui peut disposer d'une petite place, me demande mon suffrage pour une élection, je puis l'accorder, par un motif de reconnaissance ou d'intérêt ; mais je ne pourrai guère

dire que j'étais *obligé* de le donner, parce que le motif qui m'excitait n'était pas assez puissant. Mais si un père, ou un maître, ou quelque grand bienfaiteur, ou quelqu'un de qui dépend ma fortune, me demande mon suffrage, je le donne; et je réponds à celui qui me demande pourquoi j'ai voté de cette manière, que mon père, ou mon maître, m'y a obligé; que j'avais reçu tant de faveurs de l'un, ou dépendais tellement de l'autre, que j'étais obligé de voter suivant leurs directions (1).

II. « Il faut qu'il résulte du commandement » d'un autre. » Offrez à un homme un gratification pour faire quelque chose, pour saisir, par exemple, un coupable, il n'est point *obligé* par votre offre à s'en acquitter: il ne peut pas dire qu'il l'est, quoiqu'il puisse être *induit*, persuadé, tenté, entraîné. Si un magistrat, ou un supérieur immédiat le lui commande, il se regarde lui-même comme obligé de l'exécuter, quoique peut-être il perdît moins par son refus dans ce cas que dans l'autre.

Je ne veux pas dire que les mots *obligation* et *obligé* soient toujours employés dans ce sens, ou avec cette distinction. Il n'est guère possible

(1) Cet exemple n'est pas bien choisi, en ce qu'il peut arriver que des motifs d'un ordre supérieur, comme lorsque la personne n'est pas digne, nous forcent à faire autrement. *Trad.*

d'enchaîner les expressions populaires à une signification constante; mais toutes les fois que le motif est assez violent, et attaché à l'idée de commandement, d'autorité, de loi, de volonté supérieure, alors, je pense, nous nous regardons toujours comme *obligés*.

De cet exposé de l'obligation, il résulte que nous ne sommes obligés qu'aux choses par lesquelles nous pouvons gagner ou perdre; car rien autre ne peut être pour nous un « motif violent. » Comme nous ne serions point obligés d'obéir aux lois ou aux magistrats, s'il ne résultait en aucune manière de notre obéissance ni récompense, ni punition, ni plaisir, ni peine; de même, sans une raison semblable, nous ne serions point *obligés* de faire ce qui est juste, de pratiquer la vertu, ou d'obéir à la volonté de Dieu.

CHAPITRE III.

Nouvel examen de la question : pourquoi suis-je obligé de tenir ma parole ?

Que l'on se souvienne qu'être *obligé*, « c'est être poussé par un motif violent, » résultant d'une volonté étrangère. »

Dès-lors, si l'on demande « pourquoi suis-je » obligé de tenir ma parole ? » la réponse sera « parce que j'y suis poussé par un

» motif violent » (savoir, l'attente d'être récompensé après cette vie, si je la tiens; ou d'être puni, si je la viole) « résultant du commandement d'un autre » (savoir, de Dieu).

Cette solution pénètre jusqu'au fond du sujet, et l'on ne peut pas raisonnablement faire une question nouvelle.

En conséquence, notre bonheur particulier est notre motif, et la volonté de Dieu notre règle.

Lorsque, pour la première fois, je tournai mes pensées du côté des spéculations morales, un air de mystère semblait répandu sur tout le sujet. En voici, je pense, la raison: — c'est que je supposais, avec beaucoup d'auteurs que j'avais lus, qu'être *obligé* de faire une chose était bien différent d'y être seulement *incité*; et que l'obligation de pratiquer la vertu, de faire ce qui est juste, etc., était une tout autre chose, et d'un tout autre genre, que l'obligation où est un soldat d'obéir à son officier, un domestique à son maître, en un mot, qu'aucune des obligations civiles et ordinaires de la vie humaine. Cependant, d'après ce que nous venons de dire, il paraît que l'obligation morale est semblable à toutes les autres obligations; et que toute *obligation* n'est rien de plus qu'un entraînement d'une force suffisante, et résultant en quelque manière du commandement d'un autre.

L'on a toujours supposé qu'il existe une grande différence entre un acte de *prudence* et un acte de *devoir*. Ainsi, si je me défie d'un homme qui me doit une somme d'argent, je puis regarder comme un acte de prudence d'obtenir la caution d'une autre personne; mais il serait difficile de l'appeler un acte de devoir. D'un autre côté, l'on regarderait comme une manière de s'exprimer bien peu exacte, de dire: comme j'ai fait telle promesse, il est *prudent* de la remplir; ou comme mon ami, lorsqu'il partit pour son voyage, remit un écrin de diamans entre mes mains, il est *prudent* que je le conserve pour le lui rendre à son retour.

En quoi donc, demanderez-vous, consiste la différence, d'autant que, suivant notre manière d'envisager ce sujet, dans l'un et dans l'autre cas, dans les actes de devoir, aussi bien que dans les actes de prudence, nous ne considérons absolument que ce que nous-mêmes devons gagner ou perdre par là?

La différence, et la seule différence est celle-ci: dans l'un des cas nous considérons ce que nous devons gagner ou perdre dans le monde présent; et dans l'autre, nous considérons de plus ce que nous devons gagner ou perdre dans le monde à venir.

Ceux qui voudraient établir un système de morale indépendant d'un état futur, doivent

chercher une autre idée de l'obligation morale ; à moins qu'ils ne puissent prouver que la vertu conduit celui qui la possède à un bonheur certain dans cette vie, ou à une plus grande portion de bonheur que l'on ne saurait en obtenir par une conduite opposée.

Il existe pour nous, deux grandes questions.

1. Y aura-t-il réellement, après cette vie, une distribution de punitions et de récompenses ?

2. S'il y en a une, quelles actions seront récompensées, et quelles actions seront punies ?

La première question comprend la crédibilité de la religion chrétienne, de même que les argumens probables pour une rétribution future, d'après la lumière naturelle. La seconde question comprend le sujet de la morale. Les deux questions sont trop pour un ouvrage (1). C'est pourquoi nous supposons dans cet ouvrage, comme établie l'affirmative de la première, bien que nous reconnaissions que c'est le fondement de tout l'édifice.

---

(1) L'auteur a traité une partie de la première dans ses deux ouvrages, intitulés l'un : *Tableau des preuves évidentes du christianisme ;* l'autre : *Horæ Paulinæ, ou vérité de l'histoire de St.-Paul.* Ces deux ouvrages ont été traduits par M. Levade, comme nous l'avons déjà dit dans notre préface. Les probabilités de la raison, en faveur d'une rétribution future se trouvent indiquées à la fin d'un autre

CHAPITRE IV.

La volonté de Dieu.

Comme la volonté de Dieu est notre règle, rechercher quel est notre devoir, ou ce que nous sommes obligés de faire dans une circonstance, c'est, dans le fond, rechercher quelle est la volonté de Dieu dans cette circonstance ; ce qui devient en conséquence le vrai champ de la morale.

Or, il y a deux méthodes pour parvenir à la connaissance de la volonté de Dieu dans dans quelque point :

1. Par ses déclarations expresses, lorsqu'elles se trouvent ; déclarations qu'il faut chercher dans l'écriture.

2. Par ce que nous pouvons reconnaître de ses desseins et de ses intentions dans ses ouvrages, ou ce que nous appelons communément la lumière naturelle.

Et ici nous pouvons reconnaître l'absurdité

---

ouvrage de notre auteur, intitulé : *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de Dieu, tirées de la contemplation de la nature ;* traduit par M. Ch. Pictet. Ainsi, l'auteur nous indique ici la véritable liaison de ses différens ouvrages, qui au premier coup-d'œil semblent être indépendans. *Trad.*

de séparer l'une de l'autre, la religion naturelle et la religion révélée. Leur objet est le même — découvrir la volonté de Dieu — et pourvu que nous la découvrions, peu importe la manière.

Un ambassadeur, jugeant d'après ce qu'il connaît des dispositions de son souverain, et raisonnant d'après ce qu'il a observé de sa conduite, ou appris de ses desseins, peut, dans plusieurs cas, prendre avec sûreté ses mesures, et présumer, avec assez de vraisemblance, comment son maître lui aurait ordonné de se conduire dans la plupart des occasions qui se présentent: mais s'il avait sa commission et ses instructions dans sa poche, il serait étrange qu'il n'y jetât pas les yeux. Il doit naturellement se conduire par les deux règles : lorsque ses instructions sont claires et positives, il n'y a plus à délibérer (à moins en effet qu'il n'ait des doutes sur leur authenticité): là où ses instructions se taisent ou sont ambiguës, il doit tâcher d'y suppléer, ou de les expliquer par ce qu'il a pu recueillir d'une autre manière, sur les intentions générales, et les sentimens de son maître.

M. Hume, dans le quatrième appendix de ses principes de morale, s'est plaint de la méthode moderne d'unir la morale avec la théologie chrétienne. Ceux qui sont disposés à approuver cette plainte feront bien d'observer

ce que M. Hume lui-même a pu faire en morale sans cette union. Et, dans ce dessein, qu'ils lisent la seconde partie de la neuvième section de l'essai dont nous venons de parler, qui contient une application pratique de tout le traité; — traité, que M. Hume déclare « être incomparablement le meilleur » qu'il ait jamais écrit. » Lorsqu'ils l'auront lue, qu'ils considèrent si les motifs, qui sont proposés, pourront suffire pour empêcher les hommes de satisfaire leur volupté, leur vengeance, leur envie, leur ambition, leur avarice ; ou pour prévenir l'existence de ces passions. A moins qu'ils ne sortent de la lecture de cet écrit célèbre avec des impressions plus fortes que celles qu'il a faites sur mon esprit, ils reconnaîtront la nécessité de quelques sanctions nouvelles. Mais il ne s'agit pas de la nécessité de ces sanctions. Si elles sont *établies par le fait*, s'il est vrai que les punitions ou les récompenses annoncées dans l'évangile doivent réellement avoir lieu, *il faut* avoir égard à ces sanctions. Ceux qui rejettent la religion chrétienne doivent faire de leur mieux, afin de pouvoir, sans elle, bâtir un systême et poser les fondemens de la morale. Mais je regarde comme une grande inconséquence que ceux qui adoptent le christianisme, et fondent sur lui des espérances, fassent leurs efforts pour éloigner de

leur pensée ces espérances, en raisonnant sur leurs devoirs.

La méthode pour arriver à la volonté de Dieu par la lumière naturelle, est de rechercher « la tendance de l'action, à augmenter ou à » diminuer le bonheur général. » Cette règle se fonde sur la présomption que Dieu veut et désire le bonheur de ses créatures, et en conséquence, que les actions qui favorisent cette volonté et ce désir doivent lui être agréables, et *vice versâ.*

Comme cette présomption est le fondement de tout notre systême, il devient nécessaire d'en exposer les raisons.

CHAPITRE V.

De la bienveillance divine.

Lorsque Dieu créa l'espèce humaine, ou il désirait qu'elle fût heureuse, ou il désirait qu'elle fût malheureuse, ou il était indifférent à l'un ou à l'autre.

S'il avait désiré notre malheur, il aurait sûrement rempli son but, en formant nos sens de manière à ce qu'ils fussent pour nous des sources de tourmens, autant qu'ils sont

maintenant des instrumens de satisfaction et de jouissance : ou en nous plaçant au milieu d'objets si mal adaptés à nos organes, qu'ils nous eussent continuellement blessés, au lieu de nous procurer du plaisir ou du repos. Il aurait pu rendre, par exemple, tout ce que nous aurions goûté, amer; tout ce que nous aurions vu, horrible; tout ce que nous aurions touché, cuisant; toute odeur, infection; tout son, discordance.

S'il avait été indifférent à notre bonheur, ou à notre malheur, il faudrait attribuer à notre bonne fortune (puisque nous exclurions par là tout dessein), soit la faculté qu'ont nos sens de recevoir du plaisir, soit la présence continuelle d'objets extérieurs appropriés à cette faculté.

Mais l'une ou l'autre de ces suppositions, et encore plus l'une et l'autre, étant beaucoup au-delà de ce que l'on peut attribuer au hasard, il ne reste plus que la première supposition; savoir, que Dieu, lorsqu'il créa le genre humain, désirait son bonheur, et disposa, dans ce dessein, toutes choses dans l'ordre où nous les voyons.

Le même argument peut être proposé en des termes différens, de la manière suivante. Une invention suppose un dessein, et la tendance prédominante de l'invention indique la disposition de l'inventeur. Le monde abonde

en inventions ; et toutes les inventions, dont nous avons connaissance, sont dirigées vers un but bienfaisant. Le mal existe sans doute, mais il n'est jamais, autant que nous pouvons le reconnaître, l'objet même de l'invention. Les dents sont inventées pour manger et non pour causer de la douleur. La douleur qu'elles causent de temps en temps, est accidentelle à l'invention; peut-être en est-elle inséparable, ou même si vous voulez, c'est un défaut dans l'invention. Mais, au moins, ce n'en est pas l'objet. Cette distinction mérite que l'on s'y arrête. En décrivant des instrumens d'agriculture, vous ne pourrez guère dire d'une faucille qu'elle est faite pour couper le doigt du moissonneur, quoique, d'après la construction de cet instrument et la manière dont on s'en sert, cet accident arrive quelquefois. Mais, si vous êtes appelé à décrire des instrumens de torture et de supplice, cet outil, direz-vous, est fait pour étendre les nerfs; celui-ci pour disloquer les jointures; celui-ci pour rompre les os; celui-ci pour écorcher la plante des pieds. Ici la souffrance et les tourmens sont l'objet même de l'invention. Or, rien de ce genre ne se trouve dans la nature. Nous ne découvrons jamais une suite d'inventions faites pour exécuter un mauvais dessein. Aucun anatomiste n'a découvert un système d'organes calculé dans le

dessein de produire la douleur ou la maladie; aucun n'a dit, en expliquant les différentes parties du corps humain, cela est pour irriter, ceci pour enflammer; ce conduit est fait pour porter la gravelle dans les reins; cette glande est là pour faire la secrétion de l'humeur qui forme la goutte. Si, par hasard, il rencontre une partie dont il ne connaisse pas l'usage, le plus qu'il puisse dire est qu'elle est inutile; personne ne soupçonne qu'elle soit placée là pour incommoder, pour gêner, pour tourmenter. Puis donc que Dieu a exercé sa sagesse parfaite pour inventer de manière à favoriser notre bonheur, et puisque le monde semble avoir été disposé dès le commencement d'après ce dessein, aussi long-temps que le même arrangement est maintenu, nous devons supposer que le même dessein subsiste.

La contemplation de la nature dans son universalité confond l'ame, plutôt qu'elle ne l'affecte. Il y a toujours dans la perspective un point brillant, sur lequel l'œil s'arrête, un seul exemple, peut-être, par lequel chaque homme se sent mieux *convaincu* que par tous les autres ensemble. Pour moi, il me semble que je vois la bienveillance divine plus clairement dans les plaisirs des très-jeunes enfans, que dans toute autre chose au monde. Les plaisirs des hommes faits peuvent, jusqu'à un certain point, être regardés comme l'effet

de leurs propres soins; surtout s'il faut, pour y parvenir, de l'industrie, de l'invention, de la persévérance; ou s'ils sont fondés, comme ceux de la musique, de la peinture, etc., sur quelques qualités acquises. Mais les plaisirs d'un enfant bien portant sont si manifestement ménagés par un *autre*, et la bienveillance qui s'y montre est tellement hors de doute, que chaque enfant, que je vois occupé de ses jeux, porte à mon ame une sorte d'évidence sensible du doigt de Dieu, et de l'intention qui le dirige.

Mais l'exemple, par lequel un homme est le plus vivement frappé, est le véritable exemple pour lui : à peine deux esprits peuvent-ils s'arrêter sur le même : ce qui montre l'abondance de ces exemples qui nous entourent.

Nous concluons donc que Dieu veut et désire le bonheur de ses créatures. Et cette conclusion étant une fois établie, nous pouvons procéder d'après la règle que nous avons fondé sur elle; savoir, que la méthode pour arriver à la volonté de Dieu sur une action, par la lumière naturelle, consiste à rechercher la tendance de cette action à augmenter ou à diminuer le bonheur général.

CHAPITRE VI.

De l'utilité.

Ainsi donc les actions doivent s'estimer par leur tendance (1). Tout ce qui est expédient est juste. Ce n'est que l'utilité d'une règle morale qui en constitue l'obligation.

Mais il se présente contre cette conclusion une objection frappante; savoir, qu'il y a plusieurs actions qui sont utiles, et qu'un homme de bon sens ne conviendra jamais être justes. Il est des occasions où la main d'un assassin serait très-utile. Le possesseur actuel d'une grande fortune emploie son influence et ses richesses à tourmenter, à corrompre, à opprimer tous ceux qui l'entourent. Sa fortune arriverait par sa mort à un successeur d'un caractère opposé. Il est donc utile de faire disparaître un tel homme au plus vîte, puisque

---

(1) Abstraitement les actions sont justes ou injustes, suivant leur *tendance*; l'agent est vertueux ou vicieux, suivant son *dessein*. Ainsi, si l'on met en question: est-il juste ou injuste d'assister les mendians ordinaires? nous recherchons la *tendance* d'une telle conduite pour le bien public. Mais, si la question est: un homme, connu par cette espèce de bonté, doit-il être estimé par cela même? nous cherchons à connaître son *dessein*, et si cette libéralité procède de charité ou d'ostentation. Il est évident que nous n'avons à nous occuper que des actions considérées d'une manière abstraite.

par là tout le voisinage échangerait un dangereux tyran contre un bienfaiteur sage et généreux. Il peut être utile de voler un avare et de donner l'argent aux pauvres, puisque l'argent produirait sûrement plus de bonheur, étant employé pour la nourriture et le vêtement d'une douzaine de familles malheureuses, qu'enfermé à double tour dans le coffre fort de l'avare. Il peut être utile de devenir le possesseur d'une place, d'un bénéfice, d'un siége au parlement, par la corruption ou le faux serment; puisque, dans cette position, on pourrait servir le public avec plus de fruit que dans une condition privée. Que dirons-nous donc? Dirons nous que ces actions sont justes, justifiant ainsi l'assassinat, le pillage et le parjure? Ou faut-il abandonner notre principe, que le caractère du juste c'est l'utilité?

Il ne faut faire ni l'un ni l'autre.

La véritable réponse est celle-ci : ces actions, après tout, ne sont point utiles, et par cette raison, et cette raison seule, elles ne sont point justes.

Pour voir clairement ce sujet, il faut observer que les mauvaises conséquences des actions sont de deux sortes, *particulières* et *générales*.

La mauvaise conséquence particulière d'une action est le mal que cette seule action occasionne directement ou indirectement.

La mauvaise conséquence générale est la violation de quelque règle générale indispensable.

Ainsi, la mauvaise conséquence particulière de l'assassinat, dont nous avons parlé ci-dessus, est l'effroi et la douleur qu'a éprouvé la personne attaquée; la perte de sa vie, qui est aussi précieuse pour le méchant que pour l'honnête homme, et davantage peut-être; le préjudice et l'affliction dont sa mort peut être la source pour sa famille, ses amis, ses cliens.

La mauvaise conséquence générale est la violation de cette règle générale indispensable, qu'aucun homme ne doit être mis à mort pour ses crimes, si ce n'est par l'autorité publique.

Ainsi donc, bien que cette action n'ait point de mauvaises conséquences particulières, ou même en ait de bonnes, elle n'est pas cependant utile, à cause de la conséquence générale, qui est beaucoup plus importante, et qui est mauvaise. On peut en dire autant des deux autres exemples et de mille autres qui pourraient s'offrir.

Mais comme cette solution suppose que le gouvernement du monde doit procéder par des règles générales, il nous reste à en prouver la nécessité.

CHAPITRE VII.

Nécessité des règles générales.

Vous ne pouvez permettre une action, et en défendre une autre, sans montrer quelque différence entr'elles. En conséquence, la même espèce d'actions doit être généralement permise, ou généralement défendue. Lors donc que la permission générale en serait pernicieuse, il devient nécessaire de poser et de maintenir la règle qui la défend généralement.

Ainsi, pour revenir au cas de l'assassinat, l'assassin frappa mortellement le riche avare, parce qu'il le crut meilleur mort que vif. Si vous autorisez cette excuse dans le cas présent, il faut l'autoriser aussi pour tous ceux qui agissent de la même manière et par le même motif; c'est-à-dire, il faut autoriser chacun à tuer le premier venu, s'il le croit nuisible ou inutile : ce qui, dans le fait, serait confier la sûreté et la vie de chacun à la mauvaise humeur, la furie, le fanatisme de son voisin; — disposition qui remplirait bientôt le monde de confusion et de misère, et mettrait fin à la société, sinon à l'espèce humaine.

La nécessité des régles générales dans le gouvernement humain est manifeste; mais l'on peut douter que la même nécessité se

rencontre aussi dans l'économie divine; dans cette distribution de punitions et de récompenses, sur laquelle le moraliste doit toujours avoir les yeux.

Je réponds que les règles générales sont nécessaires dans tout gouvernement moral; et, par un gouvernement moral, j'entends toute dispensation dont l'objet est d'influer sur la conduite des créatures raisonnables.

Car, si de deux actions parfaitement semblables l'une est punie, et l'autre pardonnée ou récompensée (ce qui serait la conséquence du rejet des règles générales), les êtres soumis à une telle dispensation ne connaîtront plus, ni ce qu'ils ont à attendre, ni ce qu'ils ont à faire. Les récompenses et les punitions cesseront d'être telles, — et ne seront plus que des accidens. Telles que la chûte de la foudre, ou la découverte d'une mine; telles qu'un billet blanc ou noir à la loterie, elles produiront la peine ou le plaisir par leur présence; mais ne suivant aucun ordre connu, et ne découlant d'aucun genre particulier de conduite, elles ne pourront avoir aucune influence antérieure sur les actions.

L'attention aux règles générales se trouve donc renfermée dans l'idée même de récompense et de punition. En conséquence, autant il y a de raison d'attendre de la main de Dieu des punitions ou des récompenses,

autant il y a lieu de croire qu'il procédera dans cette distribution d'après des règles générales.

Avant de poursuivre plus loin la considération des conséquences générales, il est utile de prévenir une réflexion, qui pourrait se présenter d'elle-même dans la suite de notre raisonnement.

Comme la conséquence générale d'une action (conséquence qui constitue en si grande partie le crime d'une action mauvaise), consiste dans l'*exemple*, il semble d'abord que si l'action pouvait être faite dans un secret impénétrable, de manière à ne point devenir un mauvais exemple, cette portion du crime serait anéantie. Dans le cas du suicide, par exemple, si un homme pouvait disposer les choses de telle sorte qu'il s'ôtat la vie, sans que son action fût connue ou soupçonnée, il ne serait responsable d'aucun mal produit par l'exemple; et dès-lors la punition d'un tel homme ne semble pas nécessaire, pour maintenir l'autorité de la règle générale.

En premier lieu, ceux qui raisonnent de cette manière n'observent pas qu'ils établissent une règle générale la plus pernicieuse de toutes; savoir, que le secret, toutes les fois qu'il est praticable, peut justifier une action.

Si cette règle était admise, par exemple, dans le cas dont nous venons de parler, n'y aurait-il pas lieu de craindre que les gens *disparaitraient* sans cesse?

En second lieu, je voudrais qu'ils donnassent des réponses satisfaisantes, sur les points proposés dans les question suivantes :

1. Si les écritures ne nous conduisent pas à croire que, dans le jugement universel, les actions les plus secrètes seront mises au grand jour? (1)

2. Si cela peut être fait dans un autre dessein que dans celui d'en faire des objets de punition et de récompense?

3. Si les actions, ainsi mises au grand jour, ne seront pas soumises à l'opération de ces lois impartiales d'après lesquelles Dieu se conduit envers ses créatures.

Alors aussi elles deviendront des exemples, quoiqu'elles puissent être maintenant; et elles appelleront de la part du juge et du gouverneur du monde moral, le même traitement, que si elles avaient été découvertes sur le champ.

---

(1) « Au jour que Dieu jugera les secrets des hommes » par Jésus-Christ. » Rom. XI, 16.

« Ne jugez point avant le temps, jusqu'à ce que le Seigneur vienne, qui manifestera ce qui est caché dans les » ténèbres, et fera connaître les desseins des cœurs. » 1. Cor. IV, 5.

CHAPITRE VIII.

Suite de la considération des conséquences générales.

La conséquence générale d'une action doit s'estimer en recherchant quelle serait la conséquence, si la même espèce d'action était généralement permise. — Mais supposez qu'elle le fût, et que mille actions pareilles fussent commises en vertu de cette permission ; est-il juste de charger une seule action du crime et des conséquences accumulées de mille autres ? Je réponds que la raison qu'il y a de proscrire et de punir une action (et cette raison peut s'appeler, si vous voulez, le crime de cette action) sera toujours en proportion avec la somme de mal, qui résulterait de la tolérance et de l'impunité générale des actions du même genre.

« Tout ce qui est expédient est juste: » Mais il faut qu'il soit expédient dans son ensemble, dans ses conséquences ; dans ses effets éloignés et collatéraux, aussi bien que dans ceux qui sont directs et immédiats; puisqu'il est manifeste qu'en calculant les conséquences, il importe peu la distance à laquelle elles se trouvent.

Pour graver cette doctrine dans l'esprit des jeunes lecteurs, et pour leur enseigner à étendre leur vue au-delà des conséquences immédiates d'un crime, je vais joindre ici quelques exemples, dans lesquels la conséquence particulière est comparativement insignifiante, et où la culpabilité du crime, et la sévérité, avec laquelle il est poursuivi par les lois, est presque entièrement fondée sur la conséquence générale.

La conséquence particulière de faire de la fausse monnaie est la perte d'une guinée, ou d'une demi-guinée, pour celui qui reçoit la monnaie contrefaite. La conséquence générale (par où j'entends là conséquence qui s'ensuivrait, si la même pratique était généralement permise) est d'abolir l'usage de la monnaie.

La conséquence particulière du faux est la perte de vingt ou trente livres sterling, pour l'homme qui accepte la lettre de change forgée; la conséquence générale est la cessation du cours du papier.

La conséquence particulière du vol des moutons ou des chevaux est la perte, pour le propriétaire, du prix du mouton ou du cheval dérobé; la conséquence générale c'est que la terre ne pourrait plus être fertilisée ni le marché fourni par ce genre de bétail.

La conséquence particulière de l'action de

s'introduire dans une maison vide d'habitans, est la perte d'une paire de chandeliers d'argent ou de quelques cuillers; la conséquence générale est que personne ne pourrait plus laisser sa maison seule.

La conséquence particulière de la contrebande peut être une diminution du revenu national trop petite pour en tenir compte : la conséquence générale est la destruction entière d'une branche considérable du revenu public, un surcroit proportionné d'impositions sur les autres branches, et la ruine de tout commerce ouvert et honnête dans l'article illégalement introduit.

La conséquence particulière de l'action d'un officier qui manque à sa parole, est la perte d'un prisonnier, qui peut-être ne valait pas la peine d'être gardé; la conséquence générale est que cet adoucissement de la captivité serait refusé à tous les autres.

Et ce qui prouve incontestablement l'importance supérieure des conséquences générales, c'est que les crimes sont les mêmes, et punis de la même manière, quoique la conséquence particulière soit toute différente. Le crime et le sort de celui qui force une porte, sont précisément les mêmes, qu'il ait volé cinq guinées, ou qu'il en ait volé cinquante. La raison en est que la conséquence générale est la même.

Le défaut de distinction entre les conséquences particulières et les conséquences générales, ou plutôt le défaut d'attention aux dernières, est la cause de la perplexité que nous rencontrons chez les anciens moralistes. D'un côté, ils sentaient l'absurdité de déclarer une action bonne ou mauvaise, sans avoir égard au bien ou au mal qu'elle peut produire. De l'autre, ils étaient surpris et effrayés des conclusions auxquelles ils étaient conduits quelquefois en adhérant fermement aux conséquences. Pour se tirer de cette difficulté, ils imaginèrent le τὸ πρέπον, ou le *honestum*, au moyen duquel ils voulurent établir une mesure du juste, distincte de l'utilité. Tant que l'*utile* pouvait leur servir, c'est-à-dire, tant qu'il correspondait à leurs notions habituelles sur la rectitude des actions, ils le suivaient pour règle. Quand ils rencontraient des cas, tels que ceux que nous avons proposés dans le sixième chapitre, ils prenaient congé de leur guide, et s'attachaient à l'*honestum*. La seule manière dont ils pouvaient expliquer ce sujet, était que ces actions pouvaient être utiles; mais que, comme elles n'étaient pas en même temps *honnêtes*, on ne pouvait en aucune manière les regarder comme justes.

D'après les principes exposés dans ce chapitre et dans les deux précédens, on peut expliquer une maxime qui se trouve dans la

bouche de tout le monde, le plus souvent sans aucun sens. « Ne faites point de mal, pour » qu'il en arrive du bien : » c'est-à-dire, ne violez aucune règle générale, dans le but d'obtenir quelque conséquence particulière que vous pouvez espérer : ce qui est en général un avis très-salutaire, l'avantage ne pouvant que bien rarement compenser la violation de la règle. Strictement parlant, il ne peut point se trouver « du mal » dont il arrive « du bien ; » mais, dans ce sens, et sous le rapport de la distinction entre les conséquences particulières et générales, il peut s'en trouver.

Nous conclurons ce sujet des *conséquences*, par la réflexion suivante. Un homme peut s'imaginer que ses actions, par rapport au public, ne peuvent être que très-peu considérables. — L'agent ne l'est pas davantage. Si son crime ne produit que peu d'effet sur l'intérêt général, sa peine ou sa destruction n'est pas dans une proportion plus considérable avec la somme du bonheur ou du malheur de la création.

CHAPITRE IX.

Du droit.

Le droit et l'obligation sont réciproques; c'est-à-dire, que par-tout où il y a un droit dans une personne, il y a une obligation correspondante dans d'autres. Si un homme *a droit* sur un bien, les autres sont *obligés* de s'en abstenir : — si les parens ont *droit* au respect de leurs enfans, les enfans sont *obligés* de respecter leurs parens; et ainsi dans tous les cas.

Or, puisque l'*obligation* dépend, comme nous l'avons vu, de la volonté de Dieu, le *droit*, qui y est corrélatif, doit en dépendre aussi. Le droit signifie donc : l'*accord avec la volonté de Dieu.*

Mais si c'est la volonté de Dieu qui détermine le droit et le tort, n'est-ce pas une proposition identique de dire par rapport à Dieu qu'il se conduit suivant le droit? Comment est-il possible même de concevoir qu'il agisse à tort? Cependant ces assertions ont un sens intelligible. Voici donc ce qui en est : par le moyen des deux principes, que Dieu veut le bonheur de ses créatures, et que la volonté de Dieu est la mesure du droit et du tort, nous arrivons à de certaines conclusions;

ces conclusions deviennent des règles ; et nous nous habituons bientôt à regarder les actions comme justes ou injustes, suivant qu'elles conviennent ou non à ces règles, sans porter plus loin nos regards : et lorsque l'habitude de s'arrêter aux règles est une fois établie, nous pouvons revenir en arrière, et comparer avec ces règles la conduite de Dieu lui-même, quoiqu'il soit vrai cependant (bien que nous ne l'eussions pas observé d'abord) que les règles mêmes sont déduites de la volonté divine.

Le droit, ou le juste, est une qualité des personnes ou des actions.

Des personnes, comme lorsque nous disons : un tel a « droit » sur ce bien ; les parens ont « droit » d'être respectés par leurs enfans ; le roi a « droit » à la fidélité de ses sujets ; les maîtres ont « droit » sur le travail de leurs domestiques, un homme n'a pas « droit » sur sa propre vie.

Des actions, comme dans les expressions suivantes : il est « droit » ou « juste » de punir de mort le meurtrier ; sa conduite dans cette occasion fut « droite » ou « juste ; » il n'est pas « juste » d'envoyer en prison un malheureux débiteur ; il s'est conduit « droitement » lorsqu'il a cédé sa place, plutôt que de voter contre son opinion.

Dans ce dernier genre d'expressions, vous.

pouvez substituer au mot *droit* la définition que nous en avons donnée; par exemple, il est « d'accord avec la volonté de Dieu » de punir de mort le meurtrier; — sa conduite dans cette occasion fut « d'accord avec la « volonté de Dieu; » — il n'est pas « d'accord « avec la volonté de Dieu » d'envoyer un malheureux débiteur en prison; — il se conduisit d'une manière « conforme à la volonté de « Dieu, » lorsqu'il céda sa place, plutôt que de voter contre son opinion.

Dans le premier genre, il faut un peu modifier la phrase, pour introduire la définition au lieu du mot même. Un tel a « droit » sur ce bien, c'est-à-dire, il est « conforme à la « volonté de Dieu » qu'un tel le possède; — les parens ont « droit » au respect de leurs enfans; c'est-à-dire, il est « conforme à la volonté « de Dieu, » que les enfans respectent leurs parens; et ainsi de suite.

CHAPITRE X.

Division des droits.

Les droits, lorsqu'ils sont appliqués aux personnes, sont :

Naturels ou adventifs;

Aliénables ou inaliénables;

Parfaits ou imparfaits.

I. Les droits sont naturels ou adventifs.

Les droits naturels sont ceux qui appartiendraient à un homme, lors même qu'il n'existerait dans le monde aucun gouvernement civil.

Les droits adventifs sont ceux qui ne lui appartiendraient pas dans le même cas.

Les *droits naturels* sont le droit d'un homme sur sa vie, ses membres, sa liberté; sur le produit de son travail personnel; sur l'usage, en commun avec les autres, de l'air, la lumière, l'eau. Si mille personnes différentes, de mille pays différens, étaient jetées à la fois sur une île déserte, elles auraient toutes, dès le premier moment, les mêmes titres à ces divers droits.

Les *droits adventifs* sont le droit d'un roi sur ses sujets; d'un général sur ses soldats; d'un juge sur la vie ou la liberté d'un prisonnier; le droit d'élire, ou d'établir des magistrats, d'imposer des taxes, de décider les procès, de diriger la descendance ou la distribution de la propriété; le droit, en un mot, dans un homme, ou dans une assemblée d'hommes, de faire des lois ou des règlemens pour les autres. Car aucun de ces droits n'existerait dans l'île nouvellement habitée.

L'on demandera peut-être ici comment se forment les droits adventifs? ou, ce qui est

la même chose, comment se fait-il que de nouveaux droits naissent de l'établissement de la société civile ? Puisque les droits de tous les genres, comme nous l'avons vu, se fondent sur la volonté de Dieu, et que la société civile n'est qu'une institution purement humaine, pour résoudre cette difficulté, il nous faut revenir à nos principes. Dieu veut le bonheur de l'espèce humaine, et l'existence de la société civile est favorable à ce bonheur : en conséquence, plusieurs choses qui sont nécessaires pour le maintien de la société civile en général, ou pour la direction et la conservation des sociétés particulières déjà établies, sont, par cette raison, « en accord » avec la volonté de Dieu » ou « justes ; » tandis que sans cette raison, c'est-à-dire, sans l'établissement de la société civile, elles ne l'auraient point été.

De là il paraît encore que les droits adventifs, bien que dérivés immédiatement d'un établissement humain, ne sont pas moins sacrés que les droits naturels, ni l'obligation qu'ils font naître moins digne d'être respectée: les uns et les autres se fondent en dernière analyse sur la même autorité, savoir, la volonté de Dieu. Un homme prétend avoir droit sur un champ particulier : il ne peut montrer, il est vrai, pour appuyer son droit, qu'une règle de la société civile dont il est membre;

et cette règle peut être arbitraire, capricieuse ou absurde. Malgré tout cela, il y aurait la même faute à dépouiller cet homme de son bien par la ruse ou par la violence, que s'il lui avait été asssigné, comme dans le partage de la terre sainte aux douze tribus, par la désignation immédiate et par l'ordre de Dieu même.

II. Les droits sont aliénables ou inaliénables.

Ces termes s'expliquent d'eux-mêmes.

Le droit que nous avons sur la plupart de ces choses que nous appelons *propriété*, comme maisons, terres, argent, etc., est aliénable.

Le droit d'un prince sur son peuple, d'un mari sur sa femme, d'un maître sur son domestique, est généralement et naturellement inaliénable.

La distinction se fonde sur la manière dont le droit est acquis. Si le droit tire son origine d'un contrat, il est limité à la *personne* par les termes exprès du contrat, ou par l'interprétation ordinaire des contrats de ce genre (ce qui revient à une condition expresse), ou par une condition *personnelle* annexée au droit: il est alors inaliénable. Dans tous les autres cas, il est aliénable.

Le droit à la liberté civile est aliénable; bien que les hommes, dans la véhémence de leur amour pour elle, et dans le langage de quelques remontrances politiques, aient souvent

prononcé qu'il est inaliénable. La vraie raison qui fait détester les hommes qui ont vendu leur liberté à un tyran, est qu'avec la leur propre ils ont vendu, le plus souvent, ou exposé la liberté des autres; droit qu'ils n'avaient sûrement pas.

III. Les droits sont parfaits ou imparfaits.

Les droits parfaits peuvent être maintenus par la force, ou, ce qui dans la société civile revient à la force privée, par l'autorité de la loi.

Les droits imparfaits ne le peuvent pas.

Exemples de droits parfaits. Le droit d'un homme sur sa vie, sa personne, sa maison : car, si on l'attaque dans ces objets, il peut à l'instant repousser l'attaque par la violence, ou faire punir l'aggresseur par la loi : le droit d'un homme sur sa fortune, son ameublement, ses habits, son argent, et tout ce que l'on appelle ordinairement du nom de propriété; car, si on les lui enlève injustement, il peut forcer l'auteur de l'injustice à lui faire restitution ou compensation.

Exemples de droits imparfaits. Dans les élections ou les désignations pour des places, qui demandent certaines qualités, le candidat le mieux qualifié a droit au succès; cependant, s'il est rejeté, il n'a point de ressource. Il ne peut, ni s'emparer de la place par la force, ni faire redresser son injure par la loi : son

droit est donc imparfait. Un voisin pauvre a droit au secours; cependant, si on le lui refuse, il ne doit point l'extorquer. Un bienfaiteur a droit sur la reconnaissance de celui qu'il a obligé; cependant, s'il ne l'obtient pas, il faut qu'il se résigne. Les enfans ont droit à la tendresse et aux soins de leurs parens, et les parens, de leur côté, ont droit au respect de leurs enfans; cependant si ces droits sont refusés de part et d'autre, on ne peut pas user de violence pour les faire valoir.

Il peut être, au premier moment, difficile de comprendre comment une personne peut avoir un droit sur une chose, et n'en avoir pas sur les moyens nécessaires pour l'obtenir. Cette difficulté, ainsi que bien d'autres en morale, peut se résoudre par la nécessité des règles générales. Le lecteur se souvient sans doute qu'un homme est dit avoir « droit » sur une chose, lorsqu'il est « d'accord avec la volonté » de Dieu, » qu'il possède cette chose. En sorte que la question revient à ceci : comment arrive-t-il qu'il soit d'accord avec la volonté de Dieu qu'un homme possède une chose, et qu'il ne soit pas d'accord avec cette volonté, qu'il se serve des moyens nécessaires pour l'obtenir? La réponse est qu'à cause de l'indétermination soit de l'objet, soit des circonstances du droit, la permission d'user de force dans ce cas conduirait, par ses conséquences,

à la même permission, lorsqu'il n'y aurait aucun droit quelconque. Le candidat dont nous avons parlé a sans doute droit au succès ; mais son droit dépend de ses qualités comparatives, de ses vertus, par exemple, de son savoir, etc : il faut donc quelqu'un pour les comparer. L'existence, le degré, l'importance respective de ces qualifications sont entièrement indéterminées : il faut donc quelqu'un pour les déterminer. Permettre au candidat de soutenir son droit par la force, c'est le rendre juge de ses propres qualités. Vous ne pouvez le faire pour lui, sans le faire aussi pour tous les autres; ce qui ouvrirait la porte à des prétentions sans nombre, sans droit, et sans raison. De la même manière, un homme pauvre a droit à des secours de la part du riche ; mais ni le mode, ni le temps, ni la quantité de ce secours, ni la personne qui doit y contribuer, ne sont déterminés. Cependant il faut déterner toutes ces choses, avant qu'une prétention à des secours puisse être soutenue par la force. Car permettre au pauvre de les déterminer lui-même, ce seroit exposer la propriété à un si grand nombre de ces prétentions, qu'elle en perdrait sa valeur, ou plutôt cesserait entièrement d'être propriété. La même observation s'applique à tous les autres exemples de droits imparfaits; pour ne pas dire encore que dans tous les cas de gratitude, d'affection, de respect,

etc., la force est exclue par l'idée même du devoir, qui est nécessairement volontaire, ou nul.

Toutes les fois que le droit est imparfait, l'obligation correspondante l'est aussi. Je suis obligé de préférer le meilleur candidat, de soulager le pauvre, d'être reconnaissant envers mes bienfaiteurs, de prendre soin de mes enfans, de respecter mon père; mais, dans tous ces cas, mon obligation, ainsi que leur droit, est imparfaite.

J'appelle ces obligations *imparfaites*, pour me conformer au langage ordinaire des auteurs sur ce sujet. Cependant le terme est mal choisi, en ce qu'il conduit plusieurs personnes à croire qu'il y a moins de crime à violer un droit imparfait qu'un droit parfait. Cette idée est sans fondement. Qu'une obligation soit parfaite ou imparfaite, cela détermine seulement si l'on peut employer ou non la force pour la soutenir; et rien de plus. Le degré du crime commis en violant cette obligation est une autre chose, et doit être déterminé par des circonstances entièrement indépendantes de cette distinction. Un homme qui, par la partialité, la légéreté, ou la corruption de son suffrage, frustre un digne candidat d'une place, d'où dépendent peut-être ses espérances et son bonheur, et qui par là décourage considérablement le mérite et l'émulation dans les

autres, commet, à ce que je crois, un crime beaucoup plus grand, que s'il dérobait un livre dans une bibliothèque, ou un mouchoir dans une poche ; bien que dans le premier cas, il viole un droit imparfait, et dans l'autre un droit parfait.

Comme les préceptes positifs sont souvent indéterminés dans leur étendue, et comme l'indétermination d'une obligation est ce qui la rend imparfaite, il arrive que les préceptes positifs produisent ordinairement une obligation imparfaite.

Les préceptes négatifs, ou les défenses, étant en général précis, constituent par cela même une obligation parfaite.

Le cinquième commandement est positif, et le devoir qui en résulte est imparfait.

Le sixième commandement est négatif, et produit une obligation parfaite.

La religion et la vertu trouvent leur principal exercice dans les obligations imparfaites; les lois de la société civile s'occupent assez des autres.

CHAPITRE XI.

Des droits généraux de l'espèce humaine.

Par les droits généraux des hommes, j'entends les droits qui appartiennent à l'espèce

collectivement : la masse primitive, en quelque sorte, que les hommes depuis se sont distribuée entr'eux.

Ce sont :

I. Un droit sur les fruits, ou sur les produits végétaux de la terre.

Les parties insensibles de la création ne peuvent pas recevoir d'injure ; et il serait ridicule d'entreprendre une recherche sur le droit, quand l'usage n'est accompagné d'aucune injure. Mais il peut être utile d'observer, à cause d'une conséquence que l'on apercevra bientôt, que comme Dieu nous a créés avec le besoin et le désir de la nourriture, et a préparé des choses propres, par leur nature, à nous sustenter et à nous être agréables, nous pouvons présumer avec raison qu'il entendait que ces choses fussent appliquées à nos besoins.

II. Un droit sur la chair des animaux.

Cette prétention est bien différente de la première. Il semble qu'il faut bien quelques excuses, pour la douleur et la perte que nous causons aux animaux, en les privant de leur liberté, en mutilant leur corps, et enfin en mettant un terme à leur vie, que nous supposons être toute leur existence ; et cela, pour notre convenance ou notre plaisir.

Les raisons que l'on allègue pour autoriser cette pratique, sont les suivantes : que

plusieurs espèces d'animaux étant faites pour vivre de la chair des autres, nous pouvons tirer de là quelque analogie pour prouver que l'espèce humaine peut aussi se nourrir de chair ; que, s'ils étaient laissés à eux-mêmes, les animaux auraient bientôt couvert la terre, à l'exclusion de l'espèce humaine ; enfin, que ce que nous leur faisons souffrir est bien compensé par nos soins et notre protection.

Sur toutes ces raisons, j'observe que l'analogie sur laquelle on se fonde est extrêmement imparfaite, puisque les brutes n'ont pas d'autres moyens de soutenir leur existence, et que nous en avons d'autres : en effet, l'espèce toute entière pourrait vivre uniquement de fruits, d'herbes et de racines, comme le font encore plusieurs peuplades de l'Hindostan. Les deux autres raisons peuvent être bonnes dans leur étendue. En effet, si l'homme n'avait vécu que de végétaux, un grand nombre de ces animaux qui périssent pour couvrir nos tables, n'auraient jamais reçu la vie. Mais ces raisons ne justifient en aucune manière notre droit sur la vie des animaux, dans toute l'étendue que nous lui donnons. Quel danger y a-t-il, par exemple, que les poissons nous gênent jamais en peuplant leur élément ? ou en quoi *contribuons-nous* à leur nourriture ou à leur conservation ?

Il me semble qu'il est difficile de soutenir

ce droit par des argumens tirés de la lumière naturelle, ou de l'ordre de la nature. Nous le devons plutôt à la permission rapportée dans l'écriture, *Gen.* IX, 1, 2, 3. « Après » cela, Dieu bénit Noé et ses fils, et leur » dit : ayez des enfans, multipliez-vous et » remplissez la terre; que tous les animaux » terrestres, tous les oiseaux du ciel, tout » ce qui se meut sur la terre, et tous les pois- » sons de la mer vous craignent et vous » redoutent; toutes ces créatures sont mises » entre vos mains; vous pourrez prendre » pour votre nourriture tout ce qui a mou- » vement et vie; je vous le donne, de même » que toute sorte d'herbe. » A Adam, et à sa postérité, Dieu avait accordé, lors de la création, « toute herbe verte pour sa nour- » riture » et rien de plus. Dans la dernière clause du passage que nous venons de produire, l'ancienne permission est rapportée, et étendue à la chair des animaux : « je vous » le donne, de même que toute sorte d'herbe. » Mais ceci n'était qu'après le déluge : les habitans du monde antédéluvien n'avaient donc point cette permission, du moins à notre connaissance. Qu'ils se soient réellement abstenus de la chair des animaux, c'est une autre question. Nous lisons qu'Abel gardait des troupeaux; et dans quel dessein les gardait-il, si ce n'est pour les manger, c'est

qu'il est difficile d'imaginer (à moins que ce ne fût pour des sacrifices). Néanmoins, parmi les hommes antédéluviens, quelques sectes ne pouvaient-elles pas avoir eu des scrupules à cet égard? Noé et sa famille n'étaient-ils pas dans cette opinion? Car il n'est pas vraisemblable que Dieu ait publié une permission pour autoriser une pratique, qui n'aurait jamais été disputée.

Des cruautés inutiles, et, ce qui est pis encore, recherchées, contre les animaux, sont certainement coupables, puisqu'elles ne sont excusées par aucun de ces motifs.

Il paraît donc par la raison, ou par la révélation, ou par l'une et l'autre à la fois, que l'intention de la divinité est que les productions de la terre soient appliquées aux besoins de la vie humaine. C'est pourquoi, toute profusion, toute destruction inutile de ces productions, est contraire aux intentions et à la volonté de Dieu; et, par conséquent, coupable, par la même raison que tous les autres crimes. De ce genre est ce que l'on rapporte de Guillaume le conquérant, d'avoir converti vingt villages en une forêt pour la chasse; ou, ce qui n'est guère mieux, de les conserver dans cet état; de laisser de grandes portions de terre incultes,

parce que le propriétaire ne peut pas les cultiver, et ne veut pas les remettre à ceux qui en auraient les moyens; de détruire ou de laisser périr une grande quantité de provisions d'un certain genre, pour augmenter le prix du reste; ce qu'on dit avoir eu lieu jusqu'à ces derniers temps, par rapport au poisson pris sur les côtes d'Angleterre; de diminuer le produit des animaux, par une consommation inutile ou imprudente des petits, comme des œufs de la morue, ou du frai du saumon, par l'usage de filets proscrits par la loi, ou employés hors de saison. On peut encore classer dans le même genre, puisque c'est le même mal dans une plus petite échelle, l'emploi d'une nourriture propre aux hommes, pour entretenir des chiens ou des chevaux inutiles; et enfin la réduction de la quantité, pour altérer la qualité, et pour l'altérer le plus souvent en mal; comme la distillation des grains pour en tirer des esprits, la destruction d'une nourriture solide pour en faire des sauces, des essences, etc.

Il semble que ce soit là la leçon que notre Sauveur donne à sa manière, lorsqu'il commande à ses disciples « de ramasser les mor- » ceaux, afin que rien ne se perde. » Les hommes, dans leurs plans de fortune et d'agrandissement, cherchent à disposer leur propriété pour leur plus grand avantage; et

leur avantage concourt le plus souvent avec celui de la société. Mais il n'est pas monté jusqu'ici dans l'esprit des hommes de se dire que c'est un devoir d'ajouter tout ce qui est en leur pouvoir à la masse commune des provisions, en tirant de leurs propriétés tout ce qu'elles peuvent fournir; et que c'est un péché de le négliger.

De la même intention de la divinité, nous tirons encore une autre conclusion; savoir, que rien ne doit être rendu propriété exclusive, quand on peut commodément en jouir en commun.

C'est l'intention générale de la divinité, que le produit de la terre soit appliqué à l'usage de l'homme. Cela est manifeste dans la constitution de la nature, ou, si vous voulez, dans la déclaration expresse de Dieu même. Voilà jusqu'ici ce qu'on peut conclure, et rien de plus. Dans cette donation générale, un homme a le même droit qu'un autre. Vous cueillez une pomme sur un arbre, ou prenez un agneau dans un troupeau, pour votre usage immédiat et votre nourriture: j'en fais de même; et nous justifions l'un et l'autre notre action par l'intention générale du suprême propriétaire. Jusque-là tout va bien: mais vous ne pouvez pas prétendre à tout l'arbre, ou à tout le troupeau, et me refuser d'y participer, en fondant votre action sur l'intention générale

de la divinité. Votre excuse n'est point juste: il faut quelque chose de plus. Il faut que vous me prouviez, au moins par des raisons probables, que la divinité veut que ces choses soient partagées entre les individus; et que la distribution, sur laquelle vous fondez votre prétention, soit maintenue. Montrez-moi cela, et je suis satisfait. Mais jusqu'à ce que cela soit prouvé, l'intention générale, qui est manifeste, et qui est la seule manifeste, doit prévaloir; et dès-lors mon titre est aussi bon que le vôtre. Or il n'y a qu'un seul argument qui conduise à cette présomption; c'est qu'il est impossible de jouir de la chose, si elle est en commun, ou d'en jouir avec le même avantage que lorsqu'elle est propriété particulière. Cela est vrai, lorsqu'il n'y a pas assez pour tous, ou lorsque l'objet en question exige des soins et du travail pour le produire et le conserver. Mais lorsque ces raisons ne subsistent point, et que l'objet peut, par sa nature, être à l'usage de tous ceux qui en voudront, il semble que c'est une usurpation arbitraire des droits de l'humanité, que d'en limiter l'usage à quelques-uns.

Si l'on découvrait dans un champ, qui est propriété particulière, une source médicinale assez abondante pour remplir tous les usages auxquels on pourrait l'appliquer, je voudrais accorder un dédommagement au propriétaire

du champ, et un profit considérable à l'auteur de la découverte, surtout si la recherche lui avait coûté du temps et de la peine. Mais je mets en question si une loi humaine pourrait être justifiée, ou justifier le propriétaire, en prohibant l'usage de cette eau, ou en y mettant un tel prix, qu'il fût l'équivalent d'une prohibition.

S'il y a des pêcheries inépuisables, comme on le prétend de la pêche des morues, sur le banc de Terre-Neuve, et de la pêche des harengs sur les côtes d'Angleterre, alors ces conventions par lesquelles une ou deux nations s'attribuent ou se garantissent réciproquement la jouissance exclusive de ces pêcheries, sont autant d'empiétemens sur les droits généraux de l'espèce humaine.

C'est sur le même principe qu'on peut décider une question qui occupe une grande place dans les ouvrages sur le droit naturel: *utrùm mare sit liberum?* c'est-à-dire, autant que je puis l'entendre, si le droit exclusif de naviguer dans certaines mers, ou de contrôler la navigation de ces mers, peut être exigé par une nation, conformément à la lumière naturelle? Nous accordons ce qui est nécessaire à une nation pour sa sûreté particulière, comme ses baies, ses hâvres, ses ports, la mer qui y touche, c'est-à-dire, à la portée du canon, ou à trois lieues des côtes. C'est

sur ce principe de la sûreté (si c'est en effet sur quelque principe), qu'il faut justifier la prétention de l'état de Vénise sur la mer Adriatique, du Danemark sur la mer Baltique, ou de la Grande-Bretagne sur les mers qui l'environnent. Mais, lorsque l'Espagne prétend à des droits sur la mer Pacifique, ou le Portugal sur la mer des Indes, ou lorsqu'un peuple étend ses prétentions beaucoup au-delà des limites de son territoire, ils forment des demandes qui contrarient les desseins bienveillans de la Providence, et qu'aucune autorité humaine ne saurait justifier.

III. Un autre droit que l'on peut appeler encore un droit général, puisqu'il appartient à tout homme qui est dans une situation à y prétendre, c'est le droit de l'extrême nécessité. On entend par là le droit d'employer ou de détruire la propriété d'un autre, lorsqu'il le faut absolument pour notre propre conservation; comme le droit de prendre, sans ou même contre l'avis du propriétaire, la première nourriture, le premier vêtement ou abri qui se présente, lorsque nous sommes en danger de périr faute de ce secours; le droit de jeter les marchandises à la mer pour sauver le vaisseau; ou d'abattre une maison pour arrêter les progrès d'un incendie; et un petit nombre d'autres cas du même genre. Le fondement de ce droit semble se trouver en ce que, lorsque la propriété fut d'abord

instituée, cette institution ne fut faite pour causer la destruction de personne, et que, lorsqu'une telle conséquence va s'ensuivre, le droit à la propriété doit être mis de côté. Ou plutôt, ce sont peut-être de ces cas rares dans lesquels la conséquence particulière excède la conséquence générale; où le mal éloigné, produit par la violation de la règle générale, est beaucoup moindre que l'avantage immédiat.

On doit cependant une restitution, lorsqu'elle est possible; parce qu'il faut adhérer, autant qu'on peut le faire sans danger, aux lois de la propriété; et parce que la restitution, qui est une de ces lois, suppose que le danger est passé. Mais que faut-il restituer? Ce n'est pas la valeur intrinsèque de l'objet détruit, mais sa valeur au moment qu'il fut détruit: valeur, qui, si l'on considère le danger de périr où était l'objet, est réduite à fort peu de chose.

Digitized by Google

PHILOSOPHIE MORALE.

LIVRE TROISIÈME.

DEVOIRS RELATIFS.

PARTIE PREMIÈRE.

DES DEVOIRS RELATIFS QUI SONT DÉTERMINÉS.

CHAPITRE I.

De la propriété.

Je suppose que vous voyiez une troupe de pigeons dans un champ de blé. Au lieu de prendre çà et là ce qui convient à chacun et ce qu'il lui faut seulement, quatre-vingt-dix-neuf rassemblent en un monceau tout ce qu'ils trouvent; ne reservent pour eux-mêmes que la balle et le rebut; gardent ce monceau pour un seul; et celui-là, peut être, le plus faible et le plus méchant pigeon de la troupe; s'arrêtent tous près de ce monceau, et le

fixent des yeux, tandis que l'autre mange, dévore, disperse, détruit. Et si un pigeon, plus hardi ou plus affamé que les autres, touche un grain du monceau, tous les autres se jettent sur lui, et le mettent en pièces. Ce spectacle vous paraît bien étrange; et cependant vous ne voyez là que ce qui est établi tous les jours parmi les hommes. Parmi les hommes, quatre-vingt-dix-neuf travaillent et ramassent avec peine un tas de superfluités pour un seul; ne prennent pour eux-mêmes pendant ce temps qu'un peu des provisions les plus grossières, qui sont le fruit de leur travail. Celui pour qui tout se fait est souvent le plus faible ou le plus méchant de la troupe; un enfant, une femme, uu imbécille, un fou. Tous regardent tranquillement, tandis que le produit de leur travail est consommé ou dilapidé. Et, si l'un d'eux en prend ou en touche uue partie, les autres se jettent sur lui, et le pendent pour son vol.

CHAPITRE II.

Utilité de l'institution de la propriété.

Il faut des avantages bien importans, pour justifier une institution, qui, au premier coup-d'œil, semble si paradoxale, et si peu naturelle.

Les principaux de ces avantages sont les suivans :

I. La propriété accroît les productions de la terre.

La terre, dans des climats tels que le nôtre, produit peu sans culture ; et nul ne voudrait la cultiver, si les autres devaient avoir une part égale au produit. Cela est aussi vrai du soin des troupeaux d'animaux domestiques.

Les pommes sauvages et les glands, les bêtes fauves, les lapins, le gibier et le poisson seraient notre unique subsistance dans ce pays, s'il nous fallait compter seulement sur les productions spontanées de la terre. La condition des autres pays n'est pas beaucoup meilleure. Une peuplade de sauvages, dans le nord de l'Amérique, à peine composée de trois cents hommes, s'établit et souffre encore de la faim, dans une étendue de pays, qui en Europe, et avec la culture européenne, suffirait pour l'entretien d'autant de milles.

Dans quelques pays fertiles, dont les côtes sont très-poissonneuses, et où les habits ne sont pas indispensables, une population considérable peut subsister sans propriété foncière. Tel est l'état de l'île d'Otahiti. Mais dans des situations moins favorables, comme dans la Nouvelle-Zélande, bien que ce genre de propriété soit établi dans un certain degré, les habitans, faute d'ordre et de sécurité dans

cet établissement, en sont souvent réduits, par la disette des provisions, à se dévorer les uns les autres.

II. La propriété conserve les productions de la terre jusqu'à leur maturité.

Nous pouvons juger des effets qui seraient la suite d'une égalité de droit sur les productions de la terre, par les exemples rares que nous en voyons maintenant. Un cerisier dans une lisière, des noix dans une forêt, l'herbe d'un pâturage communal, sont rarement de quelque avantage pour qui que ce soit, parce que l'on n'attend jamais la saison favorable pour les cueillir. Le blé, s'il arrivait d'en semer, ne mûrirait pas; les agneaux et les veaux ne deviendraient jamais des moutons ou des bœufs, parce que la première personne qui les rencontrerait penserait qu'il vaut mieux pour elle les prendre tels qu'ils sont, que de les laisser pour un autre.

III. La propriété prévient les disputes.

La guerre et la destruction, la confusion et le tumulte, seraient inévitables et sans fin, puisqu'il n'y aurait pas assez pour tous, ni une règle pour terminer les dissentions.

IV. Elle perfectionne les commodités de la vie.

Et cela de deux manières. Elle donne aux hommes les moyens de se diviser en professions distinctes; ce qui est impossible, à moins

qu'un homme ne puisse échanger les produits de son art contre les produits des autres arts qui lui manquent. Or, l'échange suppose la propriété. Le plus grand nombre des avantages de l'état civilisé sur l'état sauvage dérive de cette source. Lorsqu'un homme est forcé d'être son propre tailleur, son faiseur de tentes, son charpentier, son cuisinier, son chasseur, et son pêcheur, il n'est pas à présumer qu'il devienne bien habile dans aucun de ces arts. Aussi rien n'est plus grossier que les habitations, les meubles, les habillemens et les instrumens des sauvages; rien n'est plus long que le temps qu'ils emploient pour les fabriquer.

La propriété encourage aussi ces arts qui fournissent les commodités de la vie, en appropriant à l'artiste le bénéfice de ses découvertes et de ses perfectionnemens. Sans cette appropriation, jamais le génie ne pourrait s'exercer utilement.

D'après toutes ces raisons, nous pouvons aller jusqu'à dire qu'à peu d'exceptions près, les plus pauvres et les plus mal pourvus, dans les pays où règnent la propriété et les conséquences qui en résultent, sont dans une situation meilleure, par rapport à la nourriture, au vêtement, au logement, et à tout ce que l'on appelle les nécessités de la vie, qu'aucun de ceux qui habitent les pays où la plupart des choses sont en commun.

La balance pèse donc après tout du côté de la propriété, avec un excès considérable et manifeste.

L'inégalité des propriétés, dans le dégré où nous la voyons dans presque tous les pays de l'Europe, est un mal, si on la considère abstraitement. Mais c'est un mal qui découle de ces règles sur l'acquisition et la disposition de la propriété, par lesquelles les hommes sont excités à l'industrie, et leur industrie rendue solide et fructueuse. S'il existe quelque grande inégalité, qui ne tienne point à cette origine, elle doit être corrigée.

CHAPITRE III.

Histoire de la propriété.

Les premiers objets de propriété furent les fruits qu'un homme cueillit, et les animaux sauvages qu'il put prendre; ensuite, les tentes ou les maisons qu'il construisit, les instrumens dont il se servit pour prendre ou préparer sa nourriture; et enfin, les armes offensives pour la guerre. Plusieurs tribus sauvages du nord de l'Amérique ne sont pas allées plus loin; car on dit qu'elles recueillent leurs moissons, et portent le produit de leurs ventes parmi les étrangers, dans le magasin commun ou le trésor de la tribu.

Les troupeaux d'animaux domestiques devinrent bientôt propriété. Abel, le second après Adam, était gardeur de brebis; les brebis et les bœufs, les chameaux et les ânes étaient la richesse des patriarches juifs, comme celle des Arabes modernes. Comme le monde commença de se peupler dans l'orient, où l'eau est extrêmement rare, les sources probablement devinrent bientôt propriété. Nous le savons, parce qu'il en est souvent fait mention d'une manière sérieuse dans l'ancien Testament, à cause des disputes et des traités dont elles furent l'occasion (1); et parce que, parmi les actions les plus mémorables d'un homme distingué, il est souvent parlé du creusement d'un puits, ou de la découverte d'une source. La terre, qui est maintenant une partie si importante de la propriété, qui est seule regardée par nos lois comme propriété réelle, et qui fixe d'une façon si particulière l'attention des législateurs; la terre, dis-je, ne devint propriété dans aucun pays, selon toutes les apparences, que long-temps après l'institution de plusieurs autres sortes de propriété; c'est-à-dire, lorsque le pays devint trop populeux, et qu'il fallut penser à la culture. Le premier

(1) Gen. XXI, 25; XXVI, 18.

partage de terres, dont nous ayons connaissance, est celui que firent entr'eux Abraham et Lot, de la manière la plus simple que l'on puisse imaginer : « si vous prenez la gauche, » je prendrai la droite ; si vous prenez la » droite, je prendrai la gauche. »

Dans les détails que César donne sur la Bretagne, l'on ne voit point d'indices de la propriété ; il y en a bien peu dans l'histoire des patriarches juifs ; il n'y en a point du tout parmi les nations de l'Amérique septentrionale. Il est dit expressément que les Scythes avaient en propriété leurs troupeaux et leurs maisons, mais que la terre était en commun. La propriété des biens immeubles ne dura pas d'abord plus long-temps que l'occupation. Aussi long-temps qu'un homme avec sa famille fut en possession d'une grotte, ou que ses troupeaux allèrent paître sur la montagne voisine, personne n'essaya, ou ne crut légitime, de le troubler ou de le chasser ; mais lorsque cet homme quitta sa grotte ou changea de pâturage, le premier qui trouva l'un et l'autre vides, s'en empara sur le même titre que son prédécesseur, et fit place à son tour à celui qui lui succéda. Ce ne fut probablement qu'après l'établissement du gouvernement civil et des lois, que la propriété devint plus permanente : elle fut donc réglée par les lois, ou suivant la volonté du chef alors en autorité.

CHAPITRE IV.

Sur quoi se fonde le droit de propriété.

Nous parlons de la propriété foncière, et il est difficile d'expliquer l'origine de cette propriété d'une manière conforme à la lumière naturelle. Car indubitablement la terre était d'abord en commun; et il s'agit de savoir comment une portion particulière a pu être enlevée à la communauté, et tellement appropriée au premier possesseur, que celui-ci ait eu sur elle plus de droit que les autres; ou, ce qui est bien plus encore, ait eu le droit d'en exclure tous les autres.

Les moralistes ont donné différentes explications sur ce sujet: cette diversité seule est peut-être une preuve qu'aucune n'est satisfaisante.

L'un nous dit que les hommes, lorsqu'ils laissèrent un individu s'emparer d'une portion de terre, abandonnèrent leur droit sur cette portion, par un consentement tacite. Comme le champ appartenait aux hommes collectivement, et que les hommes abandonnèrent ainsi leur droit au premier occupant, ce champ devint dès-lors sa propriété, et personne ensuite n'eut le droit de le molester dans sa possession.

La difficulté de cette explication consiste

en ce qu'on ne peut jamais conclure que se taire est consentir, lorsque celui qui doit consentir n'a nulle connaissance de l'objet. Or tous les hommes doivent avoir été dans ce cas, excepté les plus voisins du lieu où la propriété fut acquise. Et supposer que le champ appartenait d'abord aux hommes du voisinage, et qu'ils avaient un pouvoir légitime d'en conférer la possession à qui ils voulaient, c'est supposer la question résolue, et un partage de terres déjà fait.

Un autre dit que les membres et le travail d'un homme lui appartiennent exclusivement; qu'en cultivant une portion de terre, un homme confond inséparablement son travail avec elle; et que par cela même cette portion devient dès-lors exclsuivement *à lui*, puisque vous ne pouvez la lui ôter, sans le priver en même temps de quelque chose qui *lui* appartient évidemment.

Telle est la solution de M. Locke. Ce raisonnement semble juste en effet, lorsque la valeur du travail est dans une grande proportion avec la valeur de la chose, ou lorsque la chose dérive tout son usage et toute sa valeur du travail même. Ainsi le gibier et le poisson, bien qu'ils soient en commun, lorsqu'ils sont libres dans les bois ou dans les eaux, deviennent à l'instant la propriété de celui qui peut les prendre, parce que l'animal une fois

pris, a beaucoup plus de valeur que lorsqu'il était en liberté; et cet accroissement de valeur, qui est inséparable et qui fait une grande partie de la valeur totale, est véritablement la propriété du chasseur ou du pêcheur, puisqu'il est le produit de son travail personnel. Par la même raison, le bois ou le fer, convertis en ustensiles, deviennent la propriété de l'ouvrier, parce que la valeur de l'ouvrage excède de beaucoup celle des matériaux. Sur un principe semblable, une portion de terre commune, qu'un homme défricherait, labourerait, aplanirait, semerait, pour lui faire produire du froment, lui appartiendrait avec assez de justice. Mais il est bien difficile que cette explication justifie, de la manière qu'on l'a souvent appliquée, la prise de possession d'une grande étendue de pays, en plantant un drapeau, gravant une inscription, et faisant une publication aux oiseaux et aux bêtes sauvages, ainsi que le font les navigateurs dans les îles nouvellement découvertes; ou en menant un troupeau dans un champ, y posant des termes, y creusant un fossé ou y plantant une haie. Même le défrichement, la culture, et le labourage d'un champ, ne peuvent donner au premier occupant un droit de le posséder, à perpétuité, lorsque la culture et les effets de la culture ont cessé depuis longtemps:

Une autre explication du droit de propriété, que je crois beaucoup meilleure, est la suivante. Puisque Dieu a préparé ces choses pour l'usage de tous, il a donné en conséquence à chacun la permission d'en prendre ce dont il a besoin. En vertu de cette permission, un homme peut s'approprier ce dont il a besoin pour son usage, sans demander et sans attendre le consentement des autres; de la même manière que lorsqu'un repas est préparé pour les franc-tenanciers d'un comté, chaque franc-tenancier vient, mange et boit ce dont il a besoin, et ce qui lui plait, sans demander et sans attendre le consentement des autres convives.

Mais ce raisonnement ne justifie la propriété que pour le nécessaire, ou tout au plus pour une provision suffisante des objets naturellement nécessaires à la vie. Car dans le repas dont nous parlons (en supposant la comparaison juste dans toutes ses parties), bien que chaque franc-tenancier se puisse mettre à table et manger tant qu'il veut, sans autre permission que celle du maître du festin et sans autre preuve de cette permission que l'invitation générale, ou le dessein manifeste dans lequel le repas a été dressé; néanmoins il ne peut pas remplir ses poches ou son bissac, ou emporter chez lui une quantité considérable de comestibles pour les entasser, les prodiguer, les donner à ses chiens, les

réduire en sauces, les convertir en superfluités inutiles; surtout, si par là il fait pâtir les convives de l'autre bout de la table.

Telles sont les explications données par les meilleurs auteurs qui ont écrit sur ce sujet. Mais lors même qu'il n'y aurait pas des objections à leur opposer, aucune d'elles, je le crains, ne pourrait autoriser nos prétentions actuelles à la propriété des terres, à moins qu'il ne fût beaucoup mieux prouvé qu'il ne l'est en effet, que nos biens furent réellement acquis d'abord de quelqu'une des manières que ces explications supposent; et que dans la suite, à chaque transmission, l'on s'est strictement attaché à la justice. Car, s'il manque à la chaîne un seul anneau, tout titre subséquent devient nul.

Le fondement réel de ce droit est LA LOI DU PAYS.

C'est l'intention de la Divinité que les productions de la terre soient appliquées aux besoins de l'homme. Cette intention ne peut être accomplie sans l'établissement de la propriété. Il est donc conforme à la volonté de Dieu que la propriété soit établie. La terre ne peut se diviser en propriétés distinctes, sans laisser à la loi du pays le pouvoir de régler cette division. Il est donc conforme à cette même volonté, que cette division soit réglée par la loi. En conséquence, il est « conforme

» à la volonté de Dieu, » ou il est « juste, » que je possède la portion que ces règlemens m'assignent.

Quelque circuit que vous fassiez, pour arriver par le raisonnement, à l'origine de ce droit, il faut qu'il se termine à la volonté de Dieu : la route la plus courte et la plus droite est donc la meilleure.

Il paraît de là que mon droit sur un bien ne dépend point du mode ou de la justice de la première acquisition, ni de la justice des changemens subséquens entre les propriétaires. Ce bien n'est pas moins ma propriété, et ne doit pas mieux m'être disputé, parce qu'il fut saisi d'abord par une famille de Bretons indigènes qui se trouvèrent plus forts que leurs voisins; ou parce que le propriétaire breton fut chassé par un Romain, ou le Romain par un Saxon; ou parce que le bien fut pris, sans aucune apparence de droit ni de raison, par un aventurier normand; duquel, après plusieurs actes de fraude et de violence, il est enfin venu jusqu'à moi.

Le droit du propriétaire ne dépend pas non plus de l'*utilité* de la loi qui le donne. De ce côté d'un ruisseau, un bien descend au fils aîné, de l'autre, à tous les enfans par égale portion. Le droit des réclamans sous ces deux lois est le même, quoique l'*utilité* de deux règles si opposées doive être bien différente.

Les principes que nous avons établis sur ce sujet tendent à une conclusion dont il est facile de faire un mauvais usage. Comme le droit de propriété dépend de la loi du pays, il semble s'ensuivre qu'un homme a droit de prendre et de garder tout ce que la loi du pays lui permet de garder et de prendre; ce qui, dans bien des cas, autoriserait la chicane la plus criminelle. Si un créancier sur contrat simple néglige, pendant six ans, de demander le payement de sa dette, le débiteur peut refuser de la payer: est-il *juste* qu'il en agisse ainsi, lorsqu'il est persuadé de la réalité de la dette? Si un jeune-homme au-dessous de vingt ans conclut un marché (autre que pour sa subsistance), il peut l'annuller ensuite en se fondant sur sa minorité; mais ce prétexte est-il honnête, lorsque le marché se trouve originairemen juste? — Voici la distinction qu'il faut employer dans ce cas. Nous reconnaissons que c'est la loi qui doit disposer de la propriété. Aussi longtemps donc que nous nous tenons dans le dessein et dans l'intention de la loi, cette loi nous justifie, aussi bien *in foro conscientiæ*, que *in foro humano*, quelle que soit d'ailleurs la justice ou l'utilité de la loi elle-même. Mais lorsque nous tournons à notre avantage un article ou une expression de la loi dirigée vers un autre but, alors nous allégons pour

nôtre justification, non l'intention de la loi; mais les mots. Nous alléguons la *lettre*, qui ne peut rien signifier; car les paroles *sans* signification ou *sans* intention n'ont point de force en justice; encore moins les paroles prises dans un *sens* contraire à l'intention et au dessein de celui qui les a écrites ou prononcées. Appliquons cette distinction aux exemples que nous venons de proposer. Pour garantir les hommes contre la demande d'une dette surannée, dont il n'est pas probable qu'ils aient conservé les quittances, la loi détermine, pour certains genres de contrats privés, un temps au-delà duquel elle ne les protège plus, ou ne prête plus son assistance pour le recouvrement de la dette. Si un homme est dans l'ignorance ou dans le doute sur la justice de la demande qu'on lui fait, il peut en conscience recourir à cette limitation; car alors *il applique la loi à l'objet vers lequel elle a été dirigée.* Mais lorsqu'il refuse de payer une dette, dont il connaît parfaitement la réalité, il ne peut pas, comme ci-dessus, se fonder sur l'intention de l'article et sur l'autorité suprême de la loi; à moins qu'il ne puisse prouver que l'*intention* de la loi était d'interposer son autorité suprême, pour libérer les hommes de dettes, dont l'existence et la justice sont manifestes pour eux. De même, pour garantir les jeunes gens des duperies

et de la mauvaise foi, auxquelles leur inexpérience les expose, la loi n'exige d'eux le payement d'aucune dette contractée avant un certain âge, ni l'accomplissement d'aucune promesse, si ce n'est de celles qu'a rendu nécessaires un entretien conforme à leur état et à leur fortune. Si donc un jeune-homme s'apperçoit qu'il a été trompé, il peut avec justice se prévaloir de son défaut d'âge, pour éviter la duperie. Mais s'il se prévaut de ce privilége, pour esquiver une obligation juste, ou un contrat équitable, il étend le privilége à des cas pour lesquels il n'était pas fait dans l'intention même de la loi, et pour lesquels il n'existe pas réellement, suivant la justice naturelle.

Comme la propriété est l'objet principal sur lequel s'exerce la justice, ou les « devoirs » relatifs déterminés, » nous avons exposé d'abord ce que nous avions à dire sur ce sujet. Nous allons maintenant exposer ces devoirs dans le meilleur ordre que nous pourrons trouver.

CHAPITRE V.

Des promesses.

I. D'où se dérive l'obligation de remplir les promesses.

II. Dans quel sens on doit interpréter les promesses.

III. Dans quels cas les promesses ne lient point.

I. D'où se dérive l'obligation de remplir les promesses.

Ceux qui raisonnent sur des principes moraux innés, supposent que le sentiment de l'obligation des promesses en est un. Mais sans faire cette supposition, ou toute autre, aussi peu prouvée, nous pouvons déduire l'obligation de remplir les promesses, de la nécessité d'une telle conduite pour le bien être, ou l'existence même de la société humaine.

Les hommes agissent par espérance (1). L'espérance est le plus souvent déterminée par les assurances et les engagemens que nous recevons de la part des autres. Si l'on ne pouvait compter sur ces assurances, il serait

(1) *Expectation*, Nous n'avons pas de mot qui réponde précisément à celui-là. *Trad.*

impossible de savoir quel jugement porter sur plusieurs événemens futurs, ou comment régler sa conduite par rapport à ces événemens. La confiance dans les promesses est donc essentielle dans les relations de la vie; car sans elle la plus grande partie de nos actions procéderait au hasard. Mais il est impossible qu'il y ait de la confiance pour les promesses, si les hommes ne sont pas obligés de les remplir. L'obligation de remplir les promesses est donc essentielle pour le même but et dans le même degré.

Quelqu'un imaginera peut-être, que, si cette obligation était suspendue, il en résulterait des précautions générales, et une défiance mutuelle, qui produiraient le même effet. Mais, s'il considére combien, dans chaque moment de notre vie, nous sommes obligés de nous reposer sur la confiance que nous avons dans les autres; et combien il est impossible de faire un seul pas, bien plus, de s'asseoir un seul moment, sans cette ferme confiance, il sera bientôt revenu de cette erreur. J'écris maintenant à mon aise, sans mettre en doute (ou plutôt très-assuré de ce point, et n'y pensant pas), que mon boucher n'envoie à temps le mets que j'ai commandé, que son valet ne me l'apporte; que mon cuisinier ne l'apprête; que mon domestique ne le serve, et que je ne le trouve sur table à une heure.

Cependant je n'ai pas d'autre assurance de tout cela que la promesse du boucher, et l'engagement ordinaire de son valet et du mien. Les mêmes motifs pèsent sur les relations les plus importantes de la vie sociale, comme sur les plus familières. Dans le premier cas, l'intervention de la promesse est formelle; on la voit et la reconnaît: notre exemple tend à la faire reconnaître dans le second où elle n'est pas aussi manisfeste.

II. Dans quel sens on doit interpréter les promesses.

Lorsque les termes d'une promesse ont plus d'un sens, la promesse doit être accomplie « dans le sens où celui qui l'a faite a reconnu » qu'elle a été comprise par celui qui l'a reçue, « dans le temps où elle a été faite. »

Ce n'est pas le sens dans lequel le prometteur voulait l'entendre, qui doit diriger toujours dans l'interprétation d'une promesse équivoque; car, ainsi, vous exciteriez des espérances que vous n'auriez jamais entendu, et que vous ne seriez pas obligé de réaliser. Encore moins le sens dans lequel le receveur (1) de la promesse l'a réellement comprise; car suivant cette règle vous seriez entraîné dans des engagemens que vous n'auriez jamais eu

(1) On me permettra l'emploi de ces mots *prometteur* et *receveur*, sans lesquels ce passage aurait perdu de sa clarté. *Trad.*

dessein de contracter. Il faut donc que ce soit le sens (car il n'en reste pas d'autre) dans lequel le prometteur crut que le receveur entendait sa promesse.

Ce sens ne peut jamais différer de la véritable intention du prometteur, lorsque la promesse est faite sans réserve et sans fraude : mais nous avons donné la règle dans la forme ci-dessus, pour ôter tout moyen d'évasion, dans le cas où le sens ordinaire d'une phrase, et la signification exacte et grammaticale des mots ne sont pas les mêmes ; et en général, dans tous les cas où le prometteur cherche à s'esquiver par quelque ambiguité dans les expressions dont il s'est servi.

Timur promit à la garnison de Sébaste que, si elle voulait se rendre, il n'y aurait point de sang répandu. La garnison se rendit, et Timur fit enterrer vivans tous ceux qui la composaient. Timur remplit sa promesse dans un sens, et dans le sens où il l'avait entendue lui même ; mais non dans le sens où la garnison de Sébaste l'avait réellement comprise, ni dans la sens que Timur savait bien être celui qu'entendait la garnison. Ce dernier sens était cependant celui dans lequel Timur était obligé de remplir sa promesse, suivant notre règle.

D'après l'exposition que nous avons donnée de l'obligation des promesses, il est évident que cette obligation se fonde sur l'*attente* que

nous excitons, le sachant et le voulant. En conséquence, toute action, toute forme de conduite envers un individu, que nous savons exciter en lui quelque attente, est autant qu'une promesse; et produit une stricte obligation, non moins que les assurances les plus expresses. Si nous prenons, par exemple, le fils d'un parent, si nous l'élevons pour une profession libérale, ou convenable seulement à l'héritier d'une grande fortune, nous sommes aussi fortement obligés de le placer dans cette profession, ou de lui laisser cette fortune, que si nous en avions fait une promesse signée de notre propre main. De même, un Grand qui encourage un *client* pauvre, un ministre d'état qui distingue et qui caresse à son lever un homme, dont la situation lui rend necessaire une protection puissante, s'engage par une telle conduite à penser à lui. — Tel est le fondement des *promesses tacites*.

Vous pouvez, ou déclarer simplement votre intention actuelle, ou accompagner cette déclaration d'un engagement à vous y conformer, ce qui constitue une promesse complette. Dans le premier cas, vous avez rempli votre devoir, si vous avez été *sincère*, c'est-à-dire, si vous aviez réellement cette intention dans le moment où vous l'avez exprimée, quels que soient ensuite les motifs et la promptitude de votre changement. Dans le second cas, vous avez

perdu la liberté de changer. Tout cela est bien clair. Mais il faut observer que la plupart de ces expressions, qui, dans un sens stricte, ne contiennent qu'une déclaration de notre intention actuelle, ne laissent pas, par la manière dont on les entend ordinairement, de faire naître une attente, et par conséquent d'avoir la force d'une promesse absolue. Ainsi: « je destine pour vous cette place; » — « j'ai » l'intention de vous léguer ce domaine; » — « je me propose de vous donner ma voix; » — « je veux vous servir. » Bien que l'intention, le dessein, la volonté soient exprimés par des termes pris au présent, vous ne pouvez cependant vous en éloigner ensuite sans manquer à la bonne foi. Si donc vous voulez faire connaître votre intention présente, et cependant vous réserver la liberté de la changer, vous devez préciser votre expression par une clause additionnelle, comme « j'ai l'intention *mainte-* « *nant, si je ne change pas*, » — ou telle autre. Et après tout, comme vous ne pouvez avoir d'autre raison pour manifester votre intention que celle de faire naître quelque espérance, un changement inutile, dans une intention manifestée, trompe toujours quelqu'un, et devient toujours injuste par cela même.

Il y a, chez un grand nombre de personnes, par rapport aux promesses, une certaine faiblesse qui les jette souvent dans de grands

embarras. Par la confusion, l'hésitation et l'obscurité avec lesquelles ils s'expriment, surtout lorsqu'ils sont intimidés ou surpris, ils encouragent quelquefois des espérances, et s'attirent des demandes, auxquelles ils n'avaient peut-être jamais songé. C'est un défaut, moins d'intégrité que de présence d'esprit.

III. *Dans quels cas les promesses ne lient point.*

1. Les promesses ne lient pas, lorsque l'accomplissement en est *impossible.*

Mais observez que le prometteur est coupable de fraude, s'il s'aperçoit de l'impossibilité dans le moment où il fait la promesse. Car, lorsqu'un homme fait une promesse, il affirme, pour le moins, qu'il en croit l'accomplissement possible; personne ne pouvant ni accepter, ni même comprendre une promesse sans cette supposition. Voici quelques exemples de ce genre. Un ministre promet une place qu'il sait être engagée, ou n'être pas à sa disposition. — Un père, en dressant les articles d'un contrat de mariage, promet de laisser à sa fille un bien, qu'il sait ne pouvoir aller qu'à l'héritier mâle de la famille. — Un marchand promet une cargaison, ou partie d'une cargaison, qu'il sait, par une information secrète, avoir péri en mer. Celui qui fait la promesse, comme dans les exemples ci-dessus, connaissant l'impossibilité, est justement tenu de

donner une compensation. Hors de ces cas, il ne le doit pas.

Lorsque le prometteur lui-même fait naître l'impossibilité, il ne fait ni plus ni moins que manquer directement à sa parole; comme lorsqu'un soldat se mutile, ou qu'un domestique se rend malade, pour rompre son engagement.

2. Les promesses ne lient point, lorsque l'accomplissement en est *illégitime*.

Il y a ici deux cas. Le premier, lorsque les parties connaissent l'illégitimité, dans le temps qu'elles font la promesse; comme lorsqu'un assassin promet à celui qui l'emploie, de le défaire de son rival ou de son ennemi, un domestique de trahir son maître, un homme de procurer une maîtresse, ou un *ami* de prêter son assistance dans un plan de séduction. Les parties, dans ces cas, ne sont pas obligées d'accomplir la promesse, *parce qu'elles étaient dans une obligation antérieure de faire le contraire*. Qu'y a-t-il en effet ici pour les dégager de cette obligation antérieure? leur promesse? leur propre contrat? leur propre action? Mais une obligation dont un homme peut se libérer par sa propre action, n'est point une obligation véritable. C'est pourquoi le crime de ces promesses consiste à les faire et non à les violer. Si, dans l'intervalle entre la promesse et l'exécution, un homme fait des

réflexions assez sérieuses, pour se repentir de ses engagemens, il ne doit certainement pas les remplir.

Le second cas est celui où l'illégitimité n'existait pas ou n'était pas connue, au moment où la promesse fut faite; comme lorsqu'un marchand promet à son correspondant étranger de lui envoyer une cargaison de blé dans une certaine époque, et qu'avant cette époque un embargo est mis sur les grains. — Une femme fait une promesse de mariage; avant la célébration, elle découvre que son fiancé est d'un degré de parenté trop rapproché, ou qu'il a une épouse vivante. Dans tous ces cas, lorsque le contraire n'est pas manifeste, il faut toujours présumer que les parties supposaient l'objet de leur promesse légitime, et se fondaient sur cette supposition. La légitimité devient donc une condition de la promesse; et là où la condition manque, l'obligation cesse. De ce genre était encore la promesse d'Hérode à sa belle fille « qu'il lui » donnerait tout ce qu'elle demanderait, jusqu'à » la moitié de son royaume. » La promesse n'était point illégitime, dans les termes dont se servit Hérode; et lorsqu'elle le devint par le choix de la belle-fille, qui demanda « la » tête de Jean-Baptiste, » Hérode fut libéré de sa promesse par la raison que nous venons de donner, aussi bien que par celle que

nous avons donnée dans le dernier paragraphe.

Et cette règle « que les promesses sont » nulles, lorsque l'accomplissement en est » illégitime, » s'étend aussi aux obligations imparfaites, par la raison que la règle comprend toutes les obligations. Ainsi, si vous promettez à un homme, soit une place, soit votre suffrage dans une élection, et qu'il se rende ensuite incapable ou indigne de l'un ou de l'autre, vous êtes libéré de l'obligation que vous impose votre promesse; ou, s'il se présente un candidat plus digne, et que vous soyez engagé par serment, ou d'une autre manière, à vous diriger d'après les qualités des candidats, vous devez violer votre promesse.

Et ici je recommande, surtout aux jeunes-gens, une précaution, dont la négligence jette souvent dans de grands embarras; c'est de « ne jamais faire de promesse, dont l'ac- » complissement puisse devenir contraire au » devoir. » Car, s'il en est ainsi, le devoir doit être rempli, même aux dépens de la promesse, et souvent aussi aux dépens de la réputation.

L'accomplissement ponctuel d'une promesse est regardé comme une obligation parfaite. Plusieurs casuistes ont établi, en opposition à ce que nous venons de dire, que lorsqu'une obligation parfaite et une obligation imparfaite sont en opposition, l'obligation parfaite

doit prévaloir. Cette opinion n'est fondée que sur le sens apparent des mots *parfait* et *imparfait*, dont nous avons déjà fait remarquer l'inexactitude, dans ce cas. La vérité est que, de deux obligations contradictoires, celle-là doit prévaloir, qui est la première en date.

C'est *l'illégitimité* de l'accomplissement, et non l'illégitimité du motif, ou de l'objet de la promesse, qui la rend nulle; ainsi un présent convenu, après que le suffrage a été donné, le prix de la prostitution, le payement de quelque crime, après que le crime a été commis, doivent être acquittés suivant la promesse. Car, par la supposition, le crime est commis, et ne le sera ni plus ni moins, par l'accomplissement de la promesse.

De la même manière, une promesse ne cesse pas d'être obligatoire, parce qu'elle a été faite par un motif *illégitime*. Un homme, du vivant de sa femme, et pendant qu'elle était malade, fit la cour, et donna des promesses de mariage à une autre femme; l'épouse mourut, et l'autre femme demanda l'accomplissement de la promesse. L'homme, qui, sans doute, avait changé d'avis, eut ou, prétendit avoir des doutes sur l'obligation de cette promesse, et porta l'affaire devant l'évêque Sanderson, alors distingué par ses connaissances en ce genre. Sanderson écrivit une dissertation sur ce sujet, et décida que la promesse était nulle. D'après nos principes, il se trompa. Car, quelque criminelle

que fût la passion qui avait conduit à la promesse, l'accomplissement, lorsqu'il fut exigé, était légitime; ce qui est la seule légitimité nécessaire.

Une promesse ne doit point être regardée comme illégitime, lorsque l'accomplissement ne produit pas d'autre effet que celui qui aurait nécessairement eu lieu, si la promesse n'avait pas été faite. Et voilà le seul cas dans lequel l'obligation d'une promesse puisse justifier une conduite, qui serait injuste, si la promesse n'avait pas été faite. Un captif peut légitimement recouvrer sa liberté, en promettant d'être neutre. Car, en recevant cette promesse, le gouvernement qui l'exige, ne reçoit rien, dont il n'eût pu s'assurer, par la mort ou par la détention du prisonnier. Cette neutralité devient donc innocente chez lui, bien que coupable chez un autre. Il est clair cependant que des promesses, qui tiennent lieu d'une détention, ne peuvent pas s'étendre plus loin qu'à une obéissance passive; car la détention elle-même ne peut produire davantage. C'est sur ce principe encore que l'on ne doit point violer les promesses de secret, bien que le public pût retirer quelque avantage de cette violation. Il n'y a point dans ces promesses d'illégitimité, qui en détruise l'obligation; car, comme le secret n'a été communiqué que sous cette condition expresse, le public ne

perd rien par la promesse, qu'il eût pu gagner sans elle.

3. Les promesses ne lient pas, lorsqu'elles sont contradictoires à une promesse précédente.

Car alors l'accomplissement en est illégitime; ce qui réduit ce cas au précédent.

4. Les promesses ne lient pas avant l'acceptation, c'est-à-dire, avant d'être connues de celui à qui elles sont faites; car, lorsque la promesse est avantageuse, il faut toujours présumer que, si celui à qui elle est faite la connaît, il l'accepte. Tant que la promesse n'est pas communiquée, elle n'est qu'une résolution dans l'esprit du prometteur; résolution qu'il peut changer à volonté. Il n'y a point d'attente excitée, il n'y a personne de trompé.

Mais, supposé que je déclare mon intention à un tiers, qui, sans autorisation de ma part, la découvre à celui qu'elle regarde, cette notification est-elle suffisante pour m'engager? Non sans doute; car je n'ai pas fait ce qui constitue l'essence d'une promesse; — je n'ai pas *volontairement* excité une attente.

5. Les promesses ne lient point, lorsque celui qui les a reçues y a renoncé.

Cela est évident. Seulement, on peut quelquefois douter quel est celui qui les a reçues. Si je promets à B une place, ou une voix pour C; comme à un père pour son fils; à un oncle pour son neveu; alors B est celui

à qui j'ai promis; celui dont le consentement seul peut me libérer de ma promesse.

Mais, si je promets ma voix à C par l'entremise de B; c'est-à-dire, si B est le messager seulement pour faire parvenir la promesse à C; si je lui dis, par exemple, « vous pouvez dire à C que je lui donnerai » cette place, ou qu'il peut compter sur ma » voix; » ou si B est employé pour me porter la demande de C, et que je réponde de manière à y acquiescer, alors c'est à C que j'ai fait la promesse.

Les promesses, que l'on fait à une personne pour le bénéfice d'une autre, ne sont point annulées par la mort de la première. Car sa mort ne rend pas l'accomplissement impraticable, et ne suppose aucun consentement pour se désister de la promesse.

6. Les promesses *erronées* ne lient pas dans certains cas; comme

1.° Lorsque l'erreur vient de la méprise ou de la fourberie de celui à qui elles sont faites.

Car la promesse suppose évidemment la vérité du récit que celui qui la demande fait pour l'obtenir. Un mendiant sollicite votre charité par le récit de la détresse la plus pitoyable; vous promettez de le secourir, lorsqu'il reviendra. — Dans l'intervalle vous découvrez que son histoire n'est qu'un tissu

de mensonges. — Cette découverte sans doute vous libère de votre promesse. Une personne qui a besoin de vos services, vous décrit l'affaire dans laquelle elle veut vous engager: — lorsque vous vous préparez à l'entreprendre, vous trouvez que le profit est plus petit et le travail plus grand, ou quelque circonstance importante, toute autre qu'elle ne l'avait dit. — Dans ce cas, vous n'êtes pas lié par votre promesse.

2.° Lorsque celui qui reçoit la promesse, entend qu'elle se fonde sur une certaine supposition; ou lorsque le prometteur est persuadé que celui qui reçoit sa promesse l'entend ainsi; si cette supposition se trouve ensuite être fausse, la promesse devient nulle.

Le meilleur commentaire de cette règle compliquée est un exemple. Un père reçoit de dehors la nouvelle de la mort de son fils unique: — bientôt après, il promet sa fortune à son neveu: — la nouvelle se trouve fausse. — Le père, suivant notre règle, est dégagé de sa promesse; non pas seulement parce qu'il ne l'aurait jamais faite, s'il avait connu la vérité, — cette circonstance ne suffirait pas, — mais parce que le neveu lui-même comprit que la promesse ne se fondait que sur la supposition de la mort de son cousin; ou du moins, parce que l'oncle crut que son neveu l'entendait ainsi. L'oncle en effet ne

pouvait penser autrement. La promesse était donc fondée sur cette condition, d'après la croyance même du prometteur, et, comme il le pensait alors, d'après la croyance des deux parties: cette croyance est précisément la circonstance qui le libère. Le fondement de cette règle est qu'un homme n'est obligé de remplir que l'attente qu'il a fait naître de son propre gré; toute condition à laquelle il avait l'intention de soumettre cette attente, devient donc une condition essentielle de la promesse.

Les erreurs, qui ne peuvent se ranger dans aucune de ces deux classes, n'annullent pas l'obligation d'une promesse. Je promets ma voix à un candidat. — Bientôt après, il se présente un autre candidat, pour lequel j'aurais assurément réservé ma voix, si j'avais su qu'il se présentât. Ici, comme dans les autres cas que je viens d'alléguer, ma promesse est fondée sur une erreur. Je n'aurais jamais fait une semblable promesse, si j'avais connu la vérité de toutes les circonstances, comme je la connais maintenant. — Mais celui à qui j'ai promis ne savait rien de tout cela; — il n'a pas reçu la promesse comme soumise à une telle condition, ou comme procédant d'une semblable supposition; — dans ce moment je n'imaginais pas moi-même qu'il y songeât. — Cette erreur, que j'ai commise, doit tomber sur ma tête, et

ma promesse doit être remplie (1). Un père promet en mariant sa fille une certaine dot, croyant posséder lui-même un certaine fortune. En examinant de plus près, il trouve sa position moins aisée qu'il ne le croyait. Ici la promesse est encore erronée; mais, par la même raison que nous avons donnée pour le cas précédent, elle doit néanmoins être accomplie.

Le cas des promesses erronées n'est pas sans quelque difficulté; car accorder que toute méprise ou tout changement de circonstance détruit l'obligation de la promesse, c'est accorder une latitude, qui finirait par annuller toutes les promesses : de l'autre côté, presser tellement l'obligation, qu'il n'y ait rien à rabattre pour des erreurs manifestes et fondamentales, c'est, dans bien des cas, se jeter dans l'embarras et l'absurdité.

On a long-temps disputé, parmi les moralistes, si l'on est lié par des promesses extorquées par la force ou par la crainte. — L'obligation des promesses résulte, comme nous l'avons vu, de l'utilité et de la nécessité de la confiance

(1) Pour que cet exemple soit juste, il faut que les qualités du candidat soient indifférentes pour la place. *Trad.*

que les hommes mettent en elles. La question si ces promesses sont obligatoires, se résout donc en celle-ci : est-il utile pour le genre humain que de telles promesses obtiennent la confiance? Un voleur vous arrête, et ne trouvant pas sur vous la proie qu'il attendait, il menace de vous tuer; il s'y prépare même : — vous lui promettez, de la manière la plus solennelle, que, s'il veut épargner votre vie, il trouvera une bourse pour lui dans un lieu désigné : — sur la foi de cette promesse, il vous laisse aller sans mal. Votre vie a été sauvée par la confiance qu'a eue le voleur dans une promesse arrachée par la crainte; la vie d'un grand nombre d'autres peut être sauvée de la même manière. Voila une bonne conséquence. D'un autre côté, l'accomplissement de semblables promesses favoriserait beaucoup le vol, et pourrait devenir l'instrument d'extortions illimitées. Voilà une mauvaise conséquence. C'est dans la balance de ces deux conséquences opposées que se trouve la décision de la question sur l'obligation qu'imposent ces promesses.

Il y a d'autres cas plus clairs; comme lorsqu'un magistrat met en prison un perturbateur du repos public, jusqu'à ce qu'il promette de se mieux conduire; ou lorsqu'un prisonnier de guerre promet, s'il est mis en liberté, de revenir dans un temps donné. Ces promesses,

disent les moralistes, sont obligatoires, parce que la violence ou la contrainte était juste. La véritable raison est que l'utilité de la confiance en ces promesses est précisément la même que celle de la confiance aux promesses des personnes parfaitement libres.

Les *vœux* sont des promesses faites à Dieu. On ne peut pas en établir l'obligation sur le même principe que celle des autres promesses. Leur violation cependant trahit un défaut de respect pour la divinité, qui suffit pour la rendre coupable.

Il ne paraît pas que les vœux soit encouragés ou ordonnés par aucun commandement des révélations chrétiennes; encore moins y trouve-t-on la permission de les violer, lorsqu'on les a contractés. Les quelques exemples de vœux que nous trouvons dans le Nouveau-Testament (1) ont été fidèlement accomplis.

Les règles, que nous avons établies pour les promesses, peuvent s'appliquer aux vœux. Ainsi le vœu de Jephté, pris dans le sens où il est généralement entendu, n'était point obligatoire, puisque l'accomplissement, dans cette circonstance, était illégitime.

(1) Act. XVIII, 18; XXI, 23.

CHAPITRE VI.

Des contrats.

Un contrat est une promesse mutuelle : l'obligation des contrats; le sens dans lequel on doit les entendre, et les cas où ils ne sont pas obligatoires, sont les mêmes que pour les promesses.

Du principe que nous avons établi dans le chapitre précédent, « que l'obligation des » promesses doit être mesurée par l'attente que » le prometteur excite, le sachant et le voulant » de quelque manière, » résulte une règle, qui dirige l'interprétation de tous les contrats, et qui peut, par sa simplicité, s'appliquer avec la facilité, et la certitude la plus grande. C'est que

Tout ce qui est attendu par une partie, et reconnu par l'autre, pour être ainsi attendu, doit être regardé comme une condition du contrat.

Les différens genres de contrats, et l'ordre dans lequel nous nous proposons d'en parler, peuvent être présentés d'un coup-d'œil, ainsi qu'il suit :

- Contrats de
  - Vente
  - Hasard
  - Prêt
    - De propriété inconsommable.
    - Argent.
  - Travail
    - Service.
    - Commission.
    - Société.
    - Offices, ou places.

CHAPITRE VII.

Contrats de vente.

La règle de justice, qu'il faut bien inculquer à ceux qui font des marchés, est que le vendeur est tenu en conscience de découvrir les défauts de ce qu'il veut vendre. Parmi les différens moyens de prouver la justice de cette règle, nous pouvons prendre le suivant.

Je pense que l'on conviendra facilement qu'il est injuste et déshonnête d'avancer une fausseté directe pour haussser le prix de nos marchandises, en leur donnant des qualités

qu'elles n'ont pas. Comparez à cela le soin de cacher à dessein quelque défaut que nous leur connaissons. Les motifs et les effets des actions sont les seuls point de vue sous lesquels leur mérite moral puisse différer : mais le motif dans les deux cas est le même ; c'est de tirer de notre marchandise un plus haut prix que nous n'en aurions obtenu d'un autre manière : l'effet, c'est-à-dire, le préjudice qu'éprouve l'acheteur, est aussi le même ; car celui-ci se trouve également en perte, si la marchandise, lorsqu'il est rendu chez lui, se trouve plus mauvaise qu'il n'avait cru, soit par l'absence d'une qualité sur laquelle il avait compté, ou par la présence d'un défaut sur lequel il ne comptait pas. Si donc les actions, qui procèdent des mêmes motifs et produisent les mêmes effets, sont les mêmes dans tous les rapports moraux, c'est vouloir faire une distinction là où il n'existe point de différence, que de regarder comme frauduleuse l'action de celui qui exalte au-delà de la vérité les qualités de ce qu'il veut vendre, et comme honnête l'action de celui qui en cache soigneusement les défauts.

Ce qui relève le prix de ce genre d'honnêteté, c'est que les défauts de plusieurs objets sont de nature à ne pouvoir être connus que par celui qui s'en est servi : ensorte que l'acheteur n'a pas d'autre sécurité contre la duperie, que la bonne foi et l'intégrité du vendeur.

Il y a cependant une exception à cette règle, c'est le cas où le silence du vendeur donne à entendre qu'il y a quelque défaut dans l'objet mis en vente, et où l'acheteur trouve une compensation pour le risque qu'il court, dans une diminution du prix; comme lorsque dans un marché l'on vend un cheval aux enchères *sans le garantir*; le refus de la garantie indique quelque défaut caché, et amène une diminution de prix, qui le compense.

On peut mettre avec ceux qui cachent les défauts de leurs marchandises, ceux qui font passer de la monnaie fausse. On excuse cette pratique par un prétexte vulgaire : l'on a, dit-on, reçu cette monnaie pour bonne, il faut bien s'en débarrasser. Cette excuse ressemble parfaitement à celle d'un homme, qui, volé sur un grand chemin, prétendrait avoir droit de se rembourser sur le premier passant qu'il rencontrerait. Le passant ne saisirait pas sans doute la justesse de ce raisonnement.

Là où il n'existe point de monopole ou de cabale, le prix courant est toujours un bon prix, parce qu'il est toujours en proportion avec l'usage et la rareté de la marchandise. Ainsi, l'on ne doit jamais se faire scrupule de demander et de recevoir le prix courant: et toutes ces expressions : « les vivres sont » horriblement chers; les blés sont à des » prix extravagans, » et autres semblables,

ne supposent ni malhonnêteté ni extravagance dans le vendeur.

Si votre tailleur, ou votre drapier, vous demande, pour un habit, au-delà du prix courant, vous vous plaignez qu'il vous trompe; vous dites que le négociant, qui se rend coupable de cette friponnerie, n'est point honnête. Cependant les biens de cet homme sont à lui : il est le maître de prescrire les conditions auxquelles il veut s'en défaire. On peut donc mettre en question s'il y a de la malhonnêteté dans cette action, et en quoi consiste la duperie. —Quiconque ouvre une boutique, ou expose, de quelque manière, ses marchandises à une vente publique, s'engage par cela même à traiter avec ses pratiques au prix courant; car ce n'est que sur la foi de cet engagement, que l'acheteur entre dans sa boutique, ou se présente pour traiter avec lui: l'acheteur a cette confiance; le vendeur ne l'ignore pas : cela suffit, d'après la règle que nous avons donnée, pour en faire une partie essentielle du contrat, bien que l'acheteur ni le vendeur n'en aient pas dit un mot. La violation de ce contrat sous-entendu constitue la fraude que nous cherchons.

Aussi, si vous prévenez formellement cet engagement, vous pouvez mettre à votre propriété le prix qu'il vous plaira. Si, quelqu'un vous priant de lui vendre votre maison, vous lui répondez que cette maison vous plaît, et

convient à vos affaires ; qu'en conséquence vous ne la donneriez pas au-dessous d'un tel prix ; le prix que vous fixez peut être double de celui qu'elle a coûté, ou de celui qu'elle pourrait valoir dans une vente publique, sans que l'on puisse vous accuser d'injustice, ou d'extorsion.

Si l'objet vendu s'endommage ou périt entre la vente et la livraison, est-ce le vendeur, ou l'acheteur, qui doit supporter la perte ? Cela dépendra de la forme particulière du contrat. Si le vendeur, soit expressément, soit tacitement, soit par l'usage, s'engage à *livrer* la marchandise, il doit supporter la perte. Le cas est tel, si j'achète un service de porcelaine, et que, le vendeur me demandant où il doit me le faire porter, il vienne à casser en chemin. Si la chose vendue demeure chez le vendeur, à la prière et pour la convenance de l'acheteur, alors c'est l'acheteur qui répond des risques ; comme si j'achète un cheval, et si j'annonce que je l'enverrai prendre tel jour (ce qui n'est autre que demander au marchand la permission de le laisser chez lui jusqu'à ce jour), alors tout accident qui pourrait arriver au cheval dans cet intervalle doit être à mon préjudice.

J'observe ici une fois pour toutes, qu'une foule de questions de ce genre sont décidées seulement par *l'usage ;* non que l'usage ait quelque autorité pour altérer ou déterminer

le juste ou l'injuste ; mais parce que les parties contractantes sont supposées renfermer dans leurs stipulations toutes les conditions, que l'usage a annexées aux contrats du même genre ; et lorsque l'usage est connu, et qu'on n'y déroge pas formellement dans le contrat, cette présomption est généralement conforme à la vérité (1).

Si je demande une pièce de vin à un marchand étranger, dans quel moment la propriété de ce vin passe-t-elle du marchand à moi ? Est-ce lorsque le marchand fait sortir le vin de ses caves ? est-ce lorsqu'il est embarqué à Oporto ? est-ce à l'arrivée du vaisseau en Angleterre et à sa destination ? ou est-ce seulement lorsque le vin est livré à mes domestiques, et rendu dans mon cellier ? A toutes ces questions il n'est pas d'autre réponse que celle que l'usage indique. C'est pourquoi, devant la conscience aussi bien que devant la loi, ce que l'on appelle *la coutume des marchands* doit régler la décision des affaires mercantiles.

---

(1) Il arrive ici, comme dans plusieurs autres cas, qu'il y a souvent beaucoup de différence entre ce que les parties doivent faire, et ce qu'un juge ou un arbitre croirait devoir être fait. Ce que les parties doivent faire, en vertu de leur contrat, dépend de ce qu'elles ont véritablement entendu au moment où le contrat s'est fait ; tandis qu'un tiers est toujours obligé d'établir son jugement sur des présomptions, qui peuvent être fausses, bien que les plus probables de toutes.

CHAPITRE VIII.

Contrats de hasard.

Par contrats de hasard, j'entends le jeu et les assurances.

Ce que l'on dit de ce genre de contrats, « que l'une des parties ne doit avoir aucun » avantage sur l'autre, » n'est ni praticable, ni vrai. Cela n'est point praticable; car l'égalité parfaite d'adresse et de jugement, que cette règle demande, ne peut presque jamais avoir lieu. Il me serait impossible de faire en conscience une partie aux cartes, au billard, ou à la paume, ou un pari dans une course, ou un contrat d'assurance, et cela pendant plusienrs années peut-être, si je devais attendre de rencontrer une personne qui ne me fût ni supérieure, ni inférieure par son art, son adresse et son jugement dans ces matières. Et cette égalité n'est point requise pour la justice du contrat. L'un des joueurs peut donner à l'autre tout son enjeu, si cela lui fait plaisir, et celui-ci peut l'accepter avec justice. A plus forte raison l'un peut-il donner à l'autre une portion de son enjeu; ou, ce qui revient au même, une chance de plus pour gagner le tout.

La restriction qui est juste, c'est qu'aucun des joueurs n'ait un avantage que l'autre ignore :

car alors c'est un avantage *pris* et non *donné*. Bien que l'événement soit encore incertain, votre avantage dans la chance a une certaine valeur; vous prenez de l'enjeu de votre adversaire précisément cette valeur, sans qu'il en ait connaissance, et par conséquent sans qu'il y consente. Si je fais une partie au whist, dans laquelle j'aie un avantage sur mes adversaires, au moyen d'une mémoire plus sûre, d'une attention plus soutenue, d'une connaissance plus exacte des règles et des chances du jeu, mon avantage est légitime, parce qu'il est obtenu par des moyens dont les adversaires ont connaissance; ils savent, lorsqu'ils se mettent au jeu, que je déploierai contr'eux tous mes talens. Mais si j'obtiens un avantage en disposant les cartes, en épiant les jeux de mes adversaires, ou en faisant des signes concertés à mon partner, cet avantage n'est point honnête, parce qu'il est obtenu par des moyens, dont mes adversaires ne soupçonnent pas que je fasse usage.

La même distinction s'applique à tous les contrats, dans lesquels il entre du hasard. Si je fais un pari dans une course de chevaux, en me guidant sur l'apparence, le tempérament et la race du cheval; j'ai droit à tous les avantages que mon jugement peut me donner: mais si j'entretiens une correspondance secrète avec les jockeis, et découvre par là que l'on

a déjà fait l'essai, ou qu'il est entendu d'avance que tel cheval doit gagner; ces informations sont autant de fraudes, parce qu'elles sont obtenues par des moyens, que ma partie ne soupçonnait pas, lorsqu'elle proposa ou accepta le pari.

Dans les spéculations commerciales, ou dans les actions, si j'exerce mon jugement sur les apparences générales que présentent les affaires publiques, et si je traite avec une personne qui se conduise d'après le même jugement, le contrat a toute l'égalité requise; mais si j'ai quelque connaissance cachée des secrets de l'état, ou un avis particulier de quelque mesure décisive, ou de quelque événement considérable dans l'étranger, je ne puis pas profiter de ces avantages avec justice; ils sont exclus par le contrat même, qui se fondait sur la supposition que je n'avais pas un tel avantage.

Dans les assurances, où l'assureur calcule ses risques uniquement sur le récit que lui fait la personne assurée, il est indispensable, pour la validité du contrat, que ce récit soit exact ou complet.

CHAPITRE IX.

Contrats de prêt de propriétés inconsommables.

Lorsque l'objet même qui est prêté doit être rendu, comme un livre, un cheval, une harpe, il est appelé *inconsommable*, par opposition à ces objets, qui, comme le blé, le vin, l'argent, périssent par l'usage, ou dont l'usage même consiste à s'en défaire; et qui, par conséquent, ne peuvent être rendus que par des objets du même genre.

Les questions qui se présentent sur ce sujet, sont simples et en petit nombre. La première est : si la chose prêtée se perd ou s'endommage, qui doit en supporter la perte ou le dommage? Si le dommage est occasionné par l'usage, ou par un accident dans l'usage, pour lequel la chose avait été prêtée, c'est le prêteur qui doit le supporter. Ainsi, lorsque je loue une voiture, le prêteur répond de ce qui peut s'user, se briser, ou se salir; ou, lorsque je loue un cheval pour faire un certain voyage, et qu'en chemin le cheval devient boiteux, ou meurt, c'est le prêteur qui doit supporter la perte. Mais au contraire, si le dommage est occasionné par la faute de l'emprunteur, ou par un accident dans un usage pour lequel la chose n'avait point été prêtée, alors c'est l'emprunteur qui doit en répondre. Ainsi,

si la voiture est renversée ou brisée par la négligence de votre cocher; ou si, n'ayant loué le cheval que pour faire une promenade du matin, vous le prenez pour une partie de chasse, lui faites franchir des fossés, ou l'attelez à votre chariot, et qu'il prenne un effort, s'écorche, se blesse, ou tombe mort, tandis que vous en faites cet usage; vous devez une compensation au propriétaire.

Les deux cas sont distingués par cette circonstance; c'est que, dans le premier, le propriétaire prévoit le dommage ou le danger, et par conséquent s'y expose; dans l'autre, il ne le prévoit pas.

Il est possible qu'un domaine ou une maison, pendant la durée d'un bail, augmentent ou diminuent tellement de valeur, qu'ils en viennent à valoir beaucoup plus ou beaucoup moins, que le loyer convenu ne représente. Dans quelques-uns de ces cas, il peut sembler douteux sur qui, par le droit naturel, doit retomber la perte ou l'avantage. Voici quelle paraît être la règle de la justice. Si l'altération pouvait être *prévue* et *attendue* par les parties, le locataire doit en prendre sur lui les conséquences; sinon, c'est le propriétaire. Un jardin, une vigne, une mine, une pêcherie, peuvent, cette année, ne rendre rien, ou presque rien; et cependant le fermier sera obligé d'en payer le loyer. Mais si, l'année

suivante, ils produisent dix fois le revenu ordinaire, il n'en payera pas davantage; parce que le revenu est précaire de sa nature, et que l'on devait s'attendre à ces variations. Si un domaine dans les marais de Lincolnshire, ou dans l'île d'Ely, est couvert d'eau, de manière à ne rien produire, le fermier n'en est pas moins tenu de payer son loyer; parce qu'il entra dans ce domaine, avec la connaissance du danger. D'un autre côté, si l'irruption de la mer dans un pays où l'on n'avait jamais appris qu'elle fût arrivée auparavant, le changement du cours d'une rivière, la chûte d'un rocher, l'éruption d'un volcan, l'incursion d'un ennemi, une contagion mortelle parmi les bestiaux, ou quelque autre malheur de ce genre, occasionnent un changement dans un domaine, ou lui font perdre de sa valeur, la perte doit tomber sur le propriétaire. Le fermier doit résilier son bail, ou obtenir une diminution de loyer. Une maison dans la capitale, par l'édification d'un pont, l'ouverture d'une rue nouvelle, peut augmenter dix fois de valeur; ou, par des causes contraires, perdre dans la même proportion. Dans ce cas, comme dans le précédent, c'est sur le propriétaire, et non sur le locataire, que doit porter l'effet de cette altération. La raison, sur laquelle nous fondons notre détermination, est que des changemens de cette nature,

n'étant ni prévus, ni réglés par les parties contractantes, ne sont point une partie ou une condition du contrat ; en conséquence, ils doivent produire le même effet que s'il n'y avait point de contrat (puisqu'il n'y en a point par rapport à *eux*), c'est-à-dire, qu'ils doivent tomber sur le propriétaire.

CHAPITRE X.

Contrats concernant le prêt de l'argent.

Il n'existe pas dans la loi naturelle de raison pour qu'un homme ne soit pas payé du prêt de son argent, comme il le serait du prêt de toute autre propriété, dans laquelle il aurait converti son argent.

Les scrupules que l'on a eus sur ce sujet, et pour lesquels on avait proscrit, dans presque tous les pays chrétiens (1), le prêt à intérêt ou l'usure (mots qui désignaient alors la même chose), ont pris leur source dans un passage de la loi de Moïse, *Deutér.* XXIII ; 19, 20.

---

(1) Une loi de Jacques I proscrivait l'intérêt au-dessus de huit pour cent (et par conséquent permettait l'intérêt au-dessous), avec cette sage restriction : *que cette loi ne devait point être interprétée comme permettant la pratique de l'usure, sous le rapport de la religion et de la conscience.*

« Vous n'exigerez point d'intérêt de votre » frère, ni pour l'argent, ni pour les denrées, » ni pour aucune autre chose dont on l'exige; » vous pourrez prêter à intérêt à l'étranger, » mais vous ne prêterez point à intérêt à » votre frère. »

Aujourd'hui l'on convient généralement que cette défense n'était faite que pour les juifs, comme partie de leur loi civile et politique, et dans le but de conserver au milieu d'eux cette distribution de la propriété, à laquelle se rapportent un si grand nombre de leurs institutions; comme le mariage d'une héritière dans sa tribu; d'une veuve qui n'a point d'enfans, au frère de son mari; l'année du jubilé, dans laquelle les biens aliénés revenaient à la famille du premier propriétaire; — tous réglemens que l'on n'a jamais regardés comme obligatoires pour un autre pays que la république d'Israël.

Cette interprétation est confirmée, ce me semble, sans réplique, par la distinction que fait la loi entre un juif et un étranger: « Vous pourrez prêter à intérêt à un étran- » ger; mais vous ne prêterez point à intérêt à votre frère: » distinction qui ne pouvait entrer dans une loi, que le divin législateur aurait voulu être d'une obligation morale et universelle.

Le taux de l'intérêt a été réglé par la loi;

dans plusieurs pays. La loi romaine accordait douze pour cent ; ce que Justinien réduisit d'un seul coup à quatre. Une loi de la treizième année de la reine Elizabeth, qui fut la première à tolérer l'intérêt de l'argent, le fixa à dix pour cent; une loi de Jacques I, à huit; de Charles II, à six; de la reine Anne, à cinq, sous peine de perdre trois fois la somme prêtée. C'est la loi maintenant en usage. Le but de ces règlemens est d'arrêter le pouvoir d'accumuler les richesses sans industrie; d'encourager le commerce, en mettant ceux qui s'y livrent en état d'emprunter de l'argent à un prix modéré; et dans ces dernières années, de donner à l'état même la facilité d'emprunter l'argent des sujets.

L'intérêt composé, bien que défendu par la loi d'Angleterre, est assez conforme à la justice : car l'intérêt, que l'on garde après l'échéance, devient, de quelque manière qu'on l'envisage, une partie de la somme prêtée.

C'est une question, qui se présente quelquefois, comment de l'argent emprunté dans un pays doit être payé dans un autre, où la valeur relative des métaux précieux n'est plus la même. Par exemple, supposez que j'emprunte cent guinées à Londres, où la guinée vaut vingt-un shellings, et que je rencontre mon créancier dans les Indes, où une guinée n'en vaut guère plus de dix-neuf;

suffit-il, pour payer ma dette, que je donne cent guinées ? ou dois-je donner cent fois vingt-un shellings ? Je pense que c'est le dernier parti qu'il faut prendre. Car il est à présumer que, si mon créancier ne m'avait pas prêté ses guinées, il en aurait disposé de manière à avoir maintenant à leur place autant de fois vingt-un shellings ; et la question suppose qu'il ne croyait ni ne devait souffrir une perte, en me prêtant son argent

Lorsque la valeur relative de la monnaie est altérée par un acte du gouvernement, si l'altération s'est étendue sur les pièces même qui avaient été prêtées, il suffit de rendre le même nombre de pièces du même titre, ou leur valeur actuelle dans une monnaie différente. Ainsi, si la guinée était reduite par un acte du parlement à vingt shellings, autant de fois vingt shellings, que j'ai reçu de guinées, suffirait pour le payement. Le cas serait différent, si la réduction était due à une altération dans la matière; alors il faudrait avoir égard à la valeur comparative de la vieille guinée, et de la nouvelle (1).

Quiconque emprunte de l'argent est tenu en conscience de le payer. Chacun convient bien

(1) Lors de la réduction de la valeur des pièces de vingt-quatre, six, et trois francs, le gouvernement semble en avoir décidé autrement, et je pense avec raison. *Trad.*

de cela; mais ce que chacun ne voit pas, ou qu'il ne voit pas assez, c'est qu'il est tenu en concience d'employer tous les moyens nécessaires pour se mettre en état de payer. « S'il paie lorsqu'il a de l'argent, ou lorsqu'il » peut se passer de l'argent, il fait tout ce » qu'un honnête homme doit faire », et, à ce qu'il imagine, tout ce qu'on a droit d'exiger de lui; tandis qu'il ne fait pas entrer dans ses devoirs et dans ses soins, les mesures nécessaires pour se procurer l'argent emprunté. L'un n'est pas cependant moins obligatoire que l'autre. Vendre la demeure de sa famille, ou des biens patrimoniaux, resserrer sa dépense, n'avoir plus d'équipage, réduire le nombre de ses domestiques, tous ces sacrifices humilians, que la justice demande d'un homme endetté, doivent ne lui rien coûter, lorsqu'il voit qu'il n'a plus d'espérance raisonnable de s'acquitter, sans s'y soumettre. Une espérance même, qui se fonde sur la continuation de sa propre vie, ne satisfera point un honnête homme, s'il peut avoir un moyen plus sûr. Car c'est manquer à la bonne foi que de soumettre un créancier, lorsque nous pouvons faire autrement, au risque de notre propre vie. Quel qu'en puisse être l'événement, ce n'est pas sur cette assurance qu'il nous avait prêté la somme.

Je connais peu de sujets plus mal entendus

que la loi qui autorise un créancier à mettre en prison un débiteur insolvable. On a représenté cette action comme une cruauté gratuite, qui ne contribue ni à la réparation de la perte du créancier, ni au bien de la société. Ce préjugé vient de ce que l'on considère la détention du débiteur, comme une satisfaction particulière pour le créancier, plutôt que comme une punition publique. Si c'est un acte de vengeance, elle est toujours coupable dans le motif, et souvent immodérée, ou aveugle dans son exécution. Considérez-la comme une punition publique, fondée sur les mêmes motifs, et soumise au même règles que les autres punitions; et vous en reconnaîtrez à l'instant la justice, ainsi que le degré dans lequel on doit l'infliger, et les personnes sur lesquelles on doit la faire porter. Il y a, dans l'insolvabilité, des fraudes, contre lesquelles il est aussi nécessaire de décerner des punitions, que contre aucun autre crime public; comme lorsque quelqu'un vous emprunte de l'argent, et s'enfuit sans vous payer; ou, ce qui ne vaut guère mieux, le dissipe en folles dépenses; ou l'expose sur une table de jeu, ou dans des spéculations hasardées; ou sait parfaitement, lorsqu'il l'emprunte, qu'il ne pourra jamais le rendre; ou se met hors d'état de le faire par la profusion de ses dépenses; ou cache ses effets; ou les fait passer à d'autres

par collusion. La seule question est de savoir si le droit de punir est bien placé entre les mains d'un créancier exaspéré. On peut dire à cet égard, que ces fraudes sont d'une nature si subtile et si variable, qu'il n'y a qu'un pouvoir à discrétion qui puisse les surprendre, et qu'il n'y a personne dont la discrétion puisse être plus active, plus vigilante, et mieux informée que celle d'un créancier.

Il faut se souvenir, néanmoins, que la détention d'un débiteur est une punition, et que toute punition suppose un crime. Aussi, poursuivre avec toute la rigueur de la loi un malheureux, que la fraude ou la faute des autres, son défaut de capacité, ou les accidens et les revers auxquels sont sujettes les choses humaines, ont conduit à sa ruine, et cela uniquement parce que nous y sommes excités par notre perte, et que nous voulons soulager la peine que nous souffrons par celle que nous faisons souffrir, c'est manquer non-seulement à l'humanité, mais encore à la justice; car c'est pervertir un article de la loi dirigé vers un but salutaire, pour le faire servir à satisfaire notre mauvaise humeur et notre ressentiment. Un changement dans cette loi, qui tendrait à distinguer les dégrés du crime, et à faire servir au bien public le travail des détenus, serait une véritable amélioration; mais en adoucir la rigueur, sous le prétexte de soulager

les pauvres, ce serait augmenter leur détresse. Car tout ce qui prive le créancier de son pouvoir coercitif, le prive de sa sûreté ; et la difficulté de trouver du crédit augmentant en proportion, les pauvres, et surtout la classe inférieure des marchands, seraient les premiers à souffrir. Comme les marchands doivent *acheter*, avant de vendre, vous excluriez du commerce les deux tiers de ceux qui le font aujourd'hui, si nul ne pouvait l'entreprendre, sans avoir en mains un capital suffisant pour faire les premiers achats. Un défenseur éclairé de cette classe importante de la société trouvera donc préférable, qu'un sur mille soit en prison, que si les neuf cent quatre-vingt-dix-neuf autres étaient gênés, embarrassés, et la plupart oisifs, faute de crédit.

CHAPITRE XI.

Contrats de travail.

Service.

Le service dans ce pays est, comme il devrait toujours être, volontaire et par contrat ; l'autorité du maître ne s'étend pas au-delà de ce que permet une juste interprétation du contrat.

Le traitement des domestiques, quant à la

nourriture, le logement, le genre et la quantité d'ouvrage à exiger d'eux, les intervalles de repos et de liberté qui doivent leur être accordés, etc., doit se déterminer en grande partie d'après l'usage. Car, lorsque le contrat devrait renfermer tant de particularités, les parties contractantes déterminent quelques-unes des principales, et, par une convention sous-entendue, s'en rapportent, pour les autres, aux usages connus du pays en pareils cas.

Un domestique n'est point tenu d'obéir aux ordres illégitimes de son maître; de l'aider, par exemple, dans des plaisirs criminels; ou de l'assister pour des pratiques défendues dans sa profession, comme pour faire la contrebande, ou pour altérer les articles de son commerce. Le domestique n'est lié que par sa promesse; et l'obligation d'une promesse ne porte pas sur des choses illégitimes.

Par la même raison, l'autorité du maître ne *justifie* pas le domestique lorsqu'il fait mal; car la promesse même du domestique, sur laquelle se fonde cette autorité, ne le justifierait pas.

Les clercs, les commis, les apprentis, doivent être employés uniquement dans la profession ou le commerce, qu'ils ont l'intention d'apprendre. L'instruction est leur payement; et les priver des occasions de s'instruire, en employant leur temps à des occupations étrangères à leur état, c'est les priver de leurs gages.

Le maître est responsable de ce que fait le domestique dans l'exercice ordinaire de son emploi : car le domestique agit d'après une autorité générale, que le maître lui a confiée, et qui, pour chaque cas, équivaut justement à une direction spéciale. Ainsi, si je compte de l'argent au commis d'un banquier, c'est le banquier qui doit en répondre ; il en serait autrement si j'avais compté à son maître d'hôtel, ou à son valet, dont l'emploi n'est point de recevoir l'argent. Par la même raison, si une fois j'envoie mon domestique prendre des marchandises à crédit, toutes les marchandises qu'il prendra dans la suite à la même boutique, aussi long-temps qu'il sera à mon service, seront justement pour mon compte.

La loi de ce pays va bien loin, dans les rapports qu'elle établit entre le maître et le domestique, lorsqu'elle fait retomber sur le maître toutes les conséquences de la conduite du domestique. Si le valet d'un aubergiste vole un voyageur, l'aubergiste doit restituer le vol. Si le garçon d'un maréchal estropie un cheval, c'est le maréchal qui doit payer le dommage. Bien plus encore, si votre cocher ou votre voiturier blesse un passant sur la route, le passant peut exiger de vous un dédommagement pour sa blessure. Mais ces règlemens sont, ce me semble, plutôt fondés sur la loi qui les établit,

que sur quelque principe de la loi naturelle (1).

Il y a dans les attestations que l'on donne aux domestiques, soit de bouche, soit par écrit, une certaine facilité, une négligence, qui deviennent, pour dire ce que je pense, une véritable duperie pour celui qui les prend ensuite. On les donne avec si peu de réserve et de sincérité, « que je me fierais », dit l'auteur du *Rambler*, « pour recommander l'honnêteté » d'un domestique, à une quittance de l'Old-» Bailey, plutôt qu'à une de ces attestations. » Quelquefois c'est par insouciance; quelquefois c'est pour se débarasser d'un mauvais domestique, sans avoir l'ennui d'une dispute. On ne peut donner à ce tort que la plus mauvaise de toutes les excuses: c'est que celui que l'on trompe est inconnu.

Il est aussi une conduite opposée à celle-là, mais plus injuste peut-être, puisque l'injustice tombe sur celui qui est sans ressource pour s'y soustraire: c'est de vous opposer à l'avan-

---

(1) Je penserais différemment à cet égard, et la loi me paraît assez juste. Dans les premiers exemple, les parties lésées ont droit de recourir au maître, parce que c'est au maître qu'elles se sont confiées, et sur lui qu'elles ont compté, sans être obligées d'examiner aussi ses domestiques. Dans le dernier, le domestique ne doit pas être obligé de répondre du dommage qu'il occasionne, dans un travail qu'il ne fait pas de son propre choix, mais par l'ordre du maître. *Trad.*

cement d'un domestique, parce que vous ne voulez pas vous priver de ses services. Devenir un obstacle aux intérêts de votre domestique, c'est bien mal récompenser sa fidélité; c'est donner bien peu d'encouragement à la bonne conduite de cette classe nombreuse, et par conséquent importante de la société. C'est un genre d'injustice, qui, s'il avait lieu d'égal à égal, serait réprimé par la loi de l'honneur. Tel qu'il est, il n'est ni rare, ni déshonorant.

Un chef de famille est coupable, s'il permet parmi ses domestiques des vices, qu'il pourrait réprimer par une bonne discipline et par une juste intervention de son autorité. Ce devoir résulte de l'obligation générale de prévenir le malheur, lorsque nous le pouvons, et de la certitude où nous sommes, que le vice et le malheur finissent toujours par aller ensemble. Le soin de maintenir dans sa famille un sentiment de religion et de vertu reçut l'approbation divine dans la personne d'Abraham, *Gen.* XVIII. 19. — « Je le connais, et je sais » qu'il ordonnera à ses enfans et *à sa maison* » après lui, de suivre la volonté de l'Éternel, » et de s'attacher à la justice et à la vertu. » Et, en effet, il n'est point d'autorité qui semble plus propre à remplir ce but, que celle du père de famille. Il n'en est aucune qui agisse sur ceux qui y sont soumis d'une manière aussi constante et immédiate.

Ce que les révélations chrétiennes ont ordonné, touchant les relations et les devoirs réciproques des maîtres et des domestiques, respire un esprit de libéralité, très-peu connu dans ces temps où la servitude était esclavage, et qui prenait sa source dans une habitude de considérer le genre humain sous le rapport des liens communs, qui unissent les hommes à leur créateur, et de leurs intérêts dans une autre vie. « Serviteurs, obéissez » avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, à ceux qui sont vos » maîtres selon la chair, comme à Christ; ne » les servant pas seulement lorsqu'ils ont l'œil » sur vous, comme si vous ne pensiez qu'à » plaire aux hommes; mais faisant de bon » cœur la volonté de Dieu, comme serviteurs » de J. C. Servez-les *avec affection, comme* » *servant le Seigneur et non pas les hommes;* » et sachez que chacun, soit esclave, soit » libre, sera récompensé par le Seigneur, » selon le bien qu'il aura fait. — Et vous, » aussi, maîtres, faites votre devoir envers vos » serviteurs, et ne vous emportez pas contr'eux, » sachant que vous avez aussi bien qu'eux un » maître dans le ciel, qui n'a point d'égard » à la condition des personnes (1). » L'idée

(1) Ephés., VI. 5 — 9.

de rapporter leur service à Dieu, de considérer Dieu comme les ayant mis là, de se dire qu'ils font *sa volonté*, et doivent attendre *de lui* leur récompense, était une idée nouvelle. Elle donne aux maîtres une sûreté plus grande que tout autre principe secondaire, parce qu'elle tend à produire une obéissance constante et consciencieuse, au lieu d'un service forcé, sur lequel il est impossible de compter, si l'on est absent, et que l'on peut justement appeler *service de l'œil*. L'exhortation aux maîtres, de se souvenir de leur propre sujétion et de leur responsabilité, n'était pas moins à sa place.

CHAPITRE XII.

Contrats de travail.

Commissions.

Quiconque entreprend l'affaire d'un autre en fait la sienne propre; c'est-à-dire, il promet d'y employer le même soin, la même attention, et la même exactitude, qu'il emploierait si l'affaire le regardait réellement; car il sait qu'on lui avait confié l'affaire dans cette espérance. Et il ne promet rien de plus. Un agent n'est donc pas obligé de visiter, de rechercher, de solliciter, de parcourir le

pays, de travailler, d'étudier, tant qu'il reste quelque possibilité de procurer quelque avantage à celui qui l'emploie. S'il agit avec autant de diligence, et emploie autant de soin que la valeur de l'affaire en mérite, dans son opinion, c'est-à-dire, autant qu'il l'aurait jugé convenable, si l'affaire l'eût regardé personnellement, il a rempli son devoir; bien qu'il puisse paraître ensuite que, par plus d'activité et une plus longue persévérance, l'affaire se serait terminée avec un plus grand avantage.

Cette règle détermine le devoir des facteurs, intendans, hommes d'affaire, et avocats.

Une des plus grandes difficultés de la situation d'un employé est de savoir jusqu'à quel point il peut s'écarter de ses instructions, lorsque, par quelque changement survenu dans les circonstances, il a lieu de croire que celui qui l'emploie, s'il était présent, changerait de résolution. La latitude accordée aux agens, sous ce rapport, sera différente, suivant que leur commission était confidentielle, ou d'office, et suivant que la règle générale et la nature du service demandent, ou non, une obéissance prompte et précise aux ordres donnés. Un homme d'affaire, envoyé pour traiter de l'achat d'un domaine, s'il trouve une nullité dans le titre, se gardera de proposer le prix qu'il avait ordre de proposer; et cela avec raison. D'un autre côté, si un officier,

détaché par son général pour une commission particulière, la trouve beaucoup plus difficile à remplir, ou beaucoup moins profitable, que l'on ne l'avait supposé, au point d'être convaincu que le général, s'il était instruit du véritable état des choses, révoquerait ses ordres; cet officier doit cependant poursuivre, à tout hasard, l'exécution des ordres qu'il a reçus, s'il ne peut pas envoyer prendre de nouvelles directions, sans mettre en danger l'exécution de celles qu'il a.

Les objets confiés à un agent peuvent se perdre ou s'endommager dans ses mains *par accident*. Un agent, qui ne reçoit point de salaire, n'est pas assurément responsable de la perte; car, s'il donne son travail pour rien, il n'est pas à présumer qu'il se charge aussi de la responsabilité du succès. Si l'agent est gagé pour remplir la commission, la question dépendra de l'opinion des parties, lorsqu'elles firent le contrat; opinion qu'il faut tirer principalement de la coutume, par laquelle il est probable qu'elle avait été guidée. Toute expression, qui conduit à une promesse, doit être regardée comme obligatoire pour l'agent, sans qu'il soit besoin de la coutume; comme lorsque le propriétaire d'une diligence avertit qu'il ne répond pas de l'argent, de la vaisselle, des bijoux; il répond par là de tout le reste; ou lorsque le prix est trop grand pour le

travail, une partie doit être considérée comme le prix d'une assurance. D'un autre côté, toute précaution de la part du propriétaire pour se préserver du danger, indique qu'il prend sur lui la perte; comme lorsque l'on coupe un billet de banque en deux, pour l'envoyer par la poste à deux reprises.

En général, à moins que l'on ne puisse prouver contre l'agent une *promesse* expresse ou tacite, la perte doit tomber sur le propriétaire.

L'agent peut souffrir dans sa personne ou dans sa propriété, par l'affaire qu'il entreprend. Ainsi, lorsqu'un homme fait un voyage pour un autre, il peut être blessé lui-même, ou blesser son cheval, par une chûte. L'agent peut-il, dans ce cas, exiger une compensation? A moins que cela ne soit expressément convenu, l'agent n'a pas droit, dans ce cas, d'exiger une compensation de la part du commettant. Car, si le danger n'est point prévu, il n'y a pas lieu de présumer que le commettant se soit engagé à indemniser l'agent, dans le cas où le danger se présenterait. Bien moins encore peut-on le présumer lorsque le danger est prévu; car quiconque se charge avec connaissance d'une entreprise dangereuse, prend communément sur lui le danger et les conséquences; comme lorsqu'un pompier entreprend, pour un certain prix, de retirer une cassette du milieu d'un

incendie, ou un batelier de ramener un passager d'un vaisseau prêt à faire naufrage.

CHAPITRE XIII.

Contrats de travail.

Sociétés.

Je ne connais rien, dans le sujet des sociétés, qui demande explication, si ce n'est la manière dont il faut partager le profit, lorsqu'un sociétaire fournit de l'argent, et l'autre son travail; cas qui se présente souvent.

Règle. Du fonds total de la société déduisez la somme avancée, et divisez le reste entre le sociétaire capitaliste, et le sociétaire travailleur, dans la proportion de l'intérêt de l'argent, au prix ou à la valeur du travail; mettant l'argent au même intérêt que l'on en aurait payé sur la même assurance, et le travail au prix qu'exigerait un homme pour le même emploi et la même responsabilité.

Exemple. A avance mille livres sterling, mais il n'entend rien aux affaires; B n'a point d'argent, mais il est élevé pour ce genre de commerce, et entreprend de conduire les affaires. A la fin de l'année, la masse et les effets de la société se portent à douze cents livres; il y a donc deux cents livres à partager. Or

personne ne prêterait de l'argent sans autre sécurité que la réussite d'une entreprise de ce genre (ce qui est le cas de A), à moins de six pour cent. En conséquence, il faut accorder à A soixante livres pour l'intérêt de son argent. B, avant de s'engager dans la société, gagnait trente livres par an dans le même emploi. Son travail doit donc s'estimer à trente livres. Les deux cents livres doivent donc se partager entre A et B dans la proportion de soixante à trente, c'est-à-dire, que A doit recevoir cent trente-trois livres six shellings huit pence; et B soixante-six livres treize shellings huit pence.

S'il n'y a rien de gagné, A perd son intérêt, et B son travail; cela est juste. Si la masse primitive est diminuée, par cette règle, B perd seulement son travail, comme dans le cas précédent, tandis que A perd son intérêt et une partie de son capital. C'est pour compenser ce désavantage éventuel que A voit l'intérêt de son argent estimé à six pour cent, dans la division du profit, lorsqu'il y en a.

Il est vrai que le partage du profit est rarement oublié dans le contrat de société; et se trouve par conséquent réglé par une convention mutuelle. Mais cette convention, pour être équitable, doit se conformer aux principes de la règle ci-dessus.

Tous les sociétaires sont engagés par ce

que l'un d'eux fait dans le cours des affaires qui regardent la société ; car, sous ce rapport, chaque sociétaire doit être considéré comme un agent autorisé par les autres.

CHAPITRE XIV.

Contrats de travail.

Offices ou places.

Dans plusieurs emplois, comme les écoles, les places de régens dans les colléges, de professeurs dans les universités, et autres semblables, il y a un double contrat : le premier, avec le fondateur ; le second, avec les électeurs.

Le contrat avec le fondateur oblige le titulaire de l'office à s'acquitter de tous les devoirs prescrits par les chartes, les statuts, les actes de donation, ou les testamens du fondateur ; parce que la dotation fut faite, et par conséquent acceptée, pour ce dessein, et sous cette condition.

Le contrat avec les électeurs étend cette obligation à tous les devoirs, dont la *coutume* a fait une partie essentielle de l'emploi, et qui sont reconnus pour tels, quoique n'étant pas prescrits par le fondateur. Les électeurs attendent en effet de la personne qu'ils

choisissent les mêmes fonctions qu'ont remplies ses prédécesseurs : et comme la personne élue ne peut ignorer cette attente, si elle a l'intende se soustraire à cette condition, elle doit en instruire les électeurs.

Et ici l'on doit observer que les électeurs ne peuvent dispenser la personne élue que de cette dernière classe de devoirs; parce que cette classe résulte d'un contrat, dont les électeurs et le candidat sont les seules parties contractantes. L'autre classe de devoirs résulte d'un contrat d'un autre genre.

C'est une question assez importante et difficile, que de savoir quelles charges peuvent en conscience être exercées par le moyen d'un député.

Nous allons proposer les diverses objections que l'on peut faire contre la substitution d'un député; et alors on comprendra qu'il est permis d'employer un député, dans tous les cas, où ces objections ne peuvent point s'appliquer.

Un emploi ne peut pas être rempli par un substitut,

1. Lorsqu'une certaine confiance repose sur le jugement et la conduite de la personne qui l'exerce; comme dans l'emploi d'intendant, de gardien, de juge, de général des troupes de terre ou de mer.

2. Lorsque la coutume s'y oppose, comme

dans le cas des maîtres d'école, des tuteurs, et des capitaines dans l'infanterie ou dans la marine.

3. Lorsque le devoir est de nature à n'être pas aussi bien rempli par un député. Ainsi le subtitut du gouverneur d'une province ne peut point avoir la même autorité légale, ni la même influence, que son constituant.

4. Lorsque le service en général souffrirait quelques inconvéniens graves par la substitution des députés, dans les mêmes cas. Par exemple, il est vraisemblable que le mérite militaire perdrait beaucoup de ses encouragemens, si l'on permettait que les devoirs appartenant aux fonctions des capitaines dans l'armée fussent remplis par des substituts. Ou, pour nous borner à un objet particulier, supposons qu'un suffragant remplît tous les devoirs que son principal, s'il était présent, aurait à remplir, et d'une manière aussi édifiante pour la paroisse; dans cette circonstance, la seule objection que l'on puisse faire contre la substitution d'un remplaçant, du moins la seule des précédentes, est la dernière.

Et, à mon avis, la force de l'objection serait bien affaiblie, si le titulaire absent était, pendant ce temps-là, occupé d'objets d'une importance égale ou supérieure pour la religion. L'on peut en effet considérer les revenus

entiers de l'église nationale comme un fonds commun, destiné à maintenir la religion de l'état : et, si un ecclésiastique sert la cause du christianisme, il importe peu, quelle est la portion particulière de ce fonds, c'est-à-dire, quelle est la paroisse et la dîme, qui l'entretient et paie ses services. C'est comme lorsque le roi, pour récompenser un officier qui s'est signalé dans les guerres d'Amérique, lui donne le commandement de quelque fort d'Irlande, qu'il n'a peut-être jamais vu, mais dont le commandement est accompagné d'un salaire considérable.

D'après ce principe ainsi éclairci, cette faveur n'est due qu'à ceux qui s'occupent à répandre les connaissances religieuses, où à cultiver les sciences utiles à la religion.

Cette manière de considérer les revenus de l'église comme un fonds commun, destiné au même objet, est la plus équitable, puisque les émolumens des places n'ont aucune proportion avec la peine et le travail qu'elles exigent.

Mais, lorsque un homme vit de ce fonds, tandis que ses études et ses occupations n'ont aucun rapport avec l'objet pour lequel il était destiné, et qu'il n'est pas plus ministre de la religion qu'un homme n'est soldat en mettant une cocarde, il applique ces fonds d'une

manière qui n'est guère plus excusable qu'un vol manifeste (1).

CHAPITRE XV.

Du mensonge.

MENTIR, c'est manquer à sa parole; car quiconque adresse sérieusement un discours à un autre, lui promet tacitement de lui dire la vérité, parce qu'il sait que l'on attend de lui la vérité.

On peut établir aussi l'obligation de dire la vérité, en montrant les fâcheuses conséquences du mensonge pour le bien de la société. Ces conséquences se trouvent, ou dans des injures spéciales faites à certains individus, ou dans la destruction de la confiance, qui est essentielle aux relations de la vie sociale. Par cette dernière raison, un mensonge peut être pernicieux dans sa tendance générale, et, par conséquent, criminel, quoiqu'il ne produise aucun mal particulier ou sensible pour personne.

Il y a des faussetés qui ne sont pas des mensonges, c'est-à-dire, qui ne sont pas coupables; comme,

1. Lorsque personne n'y est trompé: c'est

(1) Nous omettons deux petits paragraphes trop particuliers aux usages de l'Angleterre. Peu s'en est fallu que nous n'ayons omis tout ce chapitre. *Trad.*

ce qui arrive dans les historiettes, les fables, les nouvelles, les plaisanteries, les contes pour rire, les embellissemens ajoutés à une histoire, lorsque le but manifeste du conteur n'est pas d'instruire, mais de divertir; les complimens à la fin d'une lettre; un domestique disant que son maître est absent; un prisonnier qui nie d'être coupable; un avocat qui affirme la justice, ou sa croyance à la justice de la cause qu'il défend. Dans ce cas, l'on ne détruit point de confiance, parce qu'il n'en existe point; l'on ne manque point à la promesse de dire la vérité, parce que l'on n'en a point fait, et qu'il n'est point entendu qu'on en ait fait une.

2. Lorsque la personne, à qui vous parlez, n'a point droit de connaître la vérité, ou, pour mieux dire, lorsque le défaut de confiance dans ce cas n'a que peu ou point d'inconvéniens; comme lorsque vous dites une fausseté à un fou, pour son propre avantage; à un voleur, pour cacher votre propriété; à un assassin, pour faire échouer, ou pour suspendre son dessein. La conséquence particulière est, par la supposition, avantageuse; et quant à la conséquence générale, le pis-aller, c'est que le fou, le voleur, l'assassin ne vous en croient plus sur votre parole. Mais le premier est incapable de tirer des conclusions régulières de la tromperie qu'il

a éprouvée une fois, et les deux autres ne se présenteront pas probablement une autre fois devant vous. D'ailleurs, l'inconvénient, s'il y en a, est pleinement compensé par l'utilité immédiate, que vous avez en vue par votre mensonge.

C'est sur ce principe que, par les lois de la guerre, il est permis de tromper un ennemi par des feintes, de faux pavillons (1), des espions, de faux renseignemens, et autres choses semblables; mais jamais par des traités, des trêves, des signaux de capitulation ou de reddition. La différence consiste en ce que les premiers supposent que les hostilités continuent; les seconds sont destinés à les faire cesser ou à les suspendre. Dans la *conduite* de la guerre, et pendant qu'elle continue, il n'y a ni utilité, ni lieu même à la confiance entre les parties belligérantes. Mais dans tout ce qui se rapporte à la *cessation* de la guerre, on a droit d'attendre une religieuse fidélité, parce que, sans cette confiance, les

(1) Il y a eu dernièrement (1785) deux ou trois exemples de vaisseaux anglais, qui se sont emparés de quelques vaisseaux ennemis, en donnant le signal de détresse; artifice dont l'indignation générale de l'humanité devrait faire justice. Quelques exemples de captures faites par ce cruel stratagême détourneraient bientôt de donner aux vaisseaux vraiment en détresse ces secours, qui montrent quelquefois dans le caractère des marins la vertu la plus noble, et diminuent beaucoup les dangers de la navigation.

guerres ne finiraient jamais, et les vainqueurs ne pourraient être tranquilles que par la destruction des vaincus.

Bien des gens se livrent, dans des discours sérieux, à une habitude de feindre, ou d'exagérer ce qu'ils disent d'eux mêmes, de leurs relations, ou des choses extraordinaires qu'ils ont vues et entendues. Tant que les faits qu'ils rapportent sont indifférens, et leurs récits sans danger, bien que faux, il semble d'abord que c'est avoir un respect superstitieux pour la vérité, que de les condamner uniquement par égard pour elle.

En premier lieu, il est impossible de déterminer à l'avance avec certitude, si un mensonge est sans danger. *Volat irrevocabile;* et souvent il prend dans sa suite des accroissemens, qui en changent complettement la nature. Il peut devoir sa malignité aux additions et aux altérations de ceux qui l'ont fait circuler; mais cette malignité doit peser en partie sur le premier qui l'a mis en circulation.

En second lieu, cette liberté dans la conversation manque complettement sont but. Une grande partie des plaisirs, et tous les avantages de la conversation dépendent de la confiance en la véracité de celui qui parle; et cette habitude en détruit les fondemens. En effet, l'auditeur doit être toujours dans une grande perplexité sur ce qu'il doit croire

lorsqu'il considère le parleur, ou lorsqu'il voit que le parleur se considère lui-même, comme n'étant obligé de dire la vérité que suivant le degré d'importance de ce qu'il raconte.

Mais une raison plus forte que les précédentes, c'est que les mensonges *blancs*, en amènent toujours d'autres d'une couleur plus sombre. Je n'ai presque connu personne qui manquât à la vérité dans les bagatelles, et à qui l'on pût se fier dans les choses importantes. Des distinctions délicates sont impossibles dans des occasions, qui, comme celles de la parole, se présentent à tout moment. L'habitude de mentir, une fois formée, s'étend donc facilement jusqu'à servir les desseins de la malice ou de l'intérêt. Comme toutes les autres habitudes, elle gagne toujours par elle-même.

Les fraudes *pieuses*, comme on les appelle assez mal-à-propos, les inspirations prétendues, les livres forgés, les miracles contrefaits, sont des tromperies d'un genre plus sérieux. Il est possibles qu'elles aient été quelquefois, quoique rarement, entreprises et soutenues avec le désir de faire le bien; mais le bien, auquel elles étaient destinées, demandait que la croyance en fût perpétuelle, ce qui était presque impossible; et la découverte de la fraude devait toujours jeter du discrédit sur toutes les prétentions du même genre. Le christianisme

a plus souffert par cette seule cause, que par toutes les autres ensemble.

Comme il peut y avoir des faussetés sans mensonge, il peut y avoir aussi des mensonges sans fausseté. Il y a toujours une porte ouverte pour ce genre de prévarication, lorsque le sens littéral d'une phrase est différent du sens populaire et usuel. C'est la tromperie volontaire, qui constitue le mensonge; et nous trompons volontairement, lorsque nos expressions ne sont pas vraies dans le sens que nous savons être celui qu'on leur donne. De plus, il est absurde de soutenir un sens d'un mot, s'il est en opposition avec l'usage reçu; car c'est l'usage, et l'usage seul, qui fixe le sens des mots.

Un homme peut *faire* un mensonge, ou mentir par son *action*; comme lorsqu'on montre du doigt une fausse route à un voyageur qui demande la bonne; ou lorsqu'un négociant ferme ses fenêtres, pour faire croire à ses créanciers qu'il est absent. Sous tous les rapports moraux, et par conséquent sous le rapport de la véracité, la parole et l'action sont semblables; la parole n'est qu'une sorte d'action.

Enfin, il y a des mensonges d'*omission*. Un écrivain de l'histoire d'Angleterre, qui, dans son récit du règne de Charles I, supprimerait volontairement les preuves des desseins et

des actes despotiques de ce prince, pourrait être accusé de mensonge : car, en intitulant son livre — *Histoire d'Angleterre*, il s'engage à rapporter toute la vérité de cette histoire, ou du moins, tout ce qu'il en connaît.

CHAPITRE XVI.

Des sermens.

I. *Formes des sermens.*
II. *Signification.*
III. *Légitimité.*
IV. *Obligation.*
V. *Sermens qui ne lient point.*
VI. *Dans quel sens il faut interpréter les sermens.*

I. Les formes des sermens, comme toutes les autres cérémonies religieuses, ont souvent varié; mais ont consisté, pour la plupart, en quelque action corporelle, et certaines paroles prescrites. Parmi les juifs, le jureur tenait sa main droite élevée vers le ciel; ce qui explique ce passage du Psaume CXLIV: « leur bouche » ne profère que des mensonges, et leur main » droite est une main de fausseté. » La même forme de serment est encore en usage en Ecosse, parmi les mêmes juifs. Le serment de fidélité se faisait en mettant la main sous la cuisse du maître, comme Eliézer le fit à

l'égard d'Abraham, *Gen.* XXIV, 2; d'où peut-être, sans beaucoup d'altérations, est dérivée la manière de faire hommage encore en usage aujourd'hui, en mettant les deux mains entre les genoux et les mains du suzerain.

Parmi les grecs et les romains, la forme variait avec l'objet et l'occasion du serment. Dans les conventions privées, les parties se prenaient réciproquement par la main, tandis qu'elles en juraient l'accomplissement; ou elles touchaient l'autel de la divinité, au nom de laquelle elles juraient. Dans les occasions plus solemnelles, on était dans l'usage d'immoler une victime; et la bête était frappée avec des cérémonies et des invocations particulières: de là vinrent ces expressions τιμειν ορκον, *ferire pactum*, et la phrase anglaise qui en est traduite, *striking a bargain*, qui signifient *couper*, *frapper*, *immoler* un serment.

Les formes des sermens dans les pays chrétiens sont aussi très-diverses. Mais il n'est point, je pense, de pays, dans lequel elles soient plus mal imaginées, soit pour exprimer le sens ou pour faire sentir l'obligation du serment, que dans celui-ci. Le jureur, parmi nous, après avoir prononcé la promesse ou l'affirmation, que le serment est destiné à confirmer, ajoute: « ainsi Dieu me soit en aide: » ou plus fréquemment encore, la substance du serment est lue au jureur, et l'officier

où le magistrat qui administre le srement ajoute à la conclusion : « ainsi Dieu vous soit » en aide. » L'énergie de ces paroles se trouve dans la particule *ainsi*. *Ainsi*, c'est-à-dire, *hâc lege*, sous la condition que je dise vérité, et remplisse ma promesse, *et non autrement*, que Dieu me soit en aide. Le jureur, tandis qu'il entend, ou qu'il répète les paroles du serment, tient la main droite sur la bible, ou sur un livre contenant les quatre évangiles. La conclusion du serment est quelquefois ainsi conçue : « ita me Deus adjuvet, » et hæc sancta evangelia ; » ou bien : « qu'ainsi » Dieu me soit en aide, et le contenu » de ce livre ; » cette dernière clause met entre les paroles et l'action du jureur une connexion, qui manquait auparavant. Ensuite le jureur baise le livre. Le baiser, cependant, semble être plutôt un acte de respect pour le contenu du livre, comme lorsque, dans le culte catholique, le prêtre baise l'évangile avant de le lire, qu'une partie intégrante du serment. Cette forme elliptique et obscure, jointe à la légereté et la fréquence avec lesquelles on exige des sermens, a produit un certain relâchement dans l'obligation qu'ils imposent, également déplorable sous le rapport religieux et politique. Rien ne serait plus à propos que d'examiner si la coutume d'exiger des sermens dans une infinité d'occasions frivoles, comme

dans la perception des droits et l'exercice des petites charges, produit d'autre effet que celui d'avilir le serment aux yeux du peuple. Une livre de thé ne peut pas arriver régulièrement du vaisseau dans la boutique, sans coûter au moins une demi-douzaine de sermens. L'on exige la même sécurité, c'est-à-dire, celle du serment, pour l'exercice de leurs fonctions, de la part du marguilllier et de l'archevêque, du plus petit huissier, et du grand-juge d'Angleterre. Que la loi maintienne ses propres sanctions, si elles sont nécessaires; mais qu'elle soit avare de la solennité du serment. Et lorsqu'il est nécessaire, faute d'une meilleure sécurité, de s'en tenir à la parole de la personne intéressée, que l'on condamne le prévaricateur à des peines proportionnées à la conséquence publique de l'offense.

II. Mais quelle que soit la forme du serment, la *signification* est la même: c'est « d'appeler » Dieu à être témoin, c'est-à-dire, à prendre » garde à ce que nous affirmons; d'invoquer » sa vengeance, ou de renoncer à sa faveur, » si ce que nous disons est faux, ou si ce » que nous promettons n'est pas accompli. »

III. Les quakers et les moraves refusent de jurer dans aucune circonstance. Ils fondent leurs scrupules contre la légitimité des sermens sur la défense de notre sauveur; *Matth.* V. 34: « Je vous dis, ne jurez point. »

La réponse que nous donnons à cette objection ne peut se comprendre, sans avoir lu tout le passage : « Vous avez encore appris » qu'il a été dit aux anciens : tu ne te parjureras point ; mais tu t'acquitteras envers le » Seigneur de ce que tu auras promis par » serment. Mais moi je vous dis de ne jurer point » du tout, ni par le ciel, parce que c'est le » trône de Dieu ; ni par la terre, parce que » c'est son marche-pied ; ni par Jérusalem, » parce que c'est la ville du grand roi. Ne » jurez pas non plus par votre tête, parce » que vous ne sauriez faire devenir blanc ou » noir un seul de vos cheveux. Mais contentez-» vous de dire oui ou non ; car ce qui se dit » de plus, vient du malin. »

Afin d'accorder ce passage de l'écriture-sainte avec la pratique du serment, il faut donner quelque attention aux considérations suivantes.

1. Il ne paraît pas que le serment « par » le ciel, par la terre, par Jérusalem, ou par sa propre tête » fût un serment judiciaire employé parmi les juifs ; et par conséquent il n'est pas probable que les sermens judiciaires fussent l'objet que Jésus-Christ avait en vue dans ces paroles.

2. Quant à l'universalité apparente de la défense, « ne jurez point du tout, » il faut la joindre avec ce qui suit : « ne jurez point

» du tout, » c'est-à-dire, ni « par le ciel, » ni « par la terre, » ni « par Jérusalem, » ni « par votre tête: » *point du tout* ne signifie pas *dans aucune occasion*, mais *dans aucune de ces formes*. Le discours de notre sauveur semble supposer que le peuple, auquel il parlait, fesait une distinction entre jurer directement par le « nom de Dieu » et jurer par ces objets d'une vénération secondaire, « les cieux, » la terre, Jérusalem, » ou « leur propre » tête. » C'est par opposition à cette distinction, qu'il leur déclare, que, vû la relation qni existe entre ces êtres secondaires et l'être suprême, jurer par quelqu'un d'eux, c'est dans le fond jurer par *lui*: « par le ciel, » parce que c'est son trône; par la terre, » parce que c'est son marche pied; par » Jérusalem, parce que c'est la ville du grand » Roi; par votre tête, parce que c'est son » ouvrage et non le vôtre: vous ne pouvez » faire devenir un seul de vos cheveux blanc » ou noir. » Ainsi il dit: ne jurez *point du tout*, ni directement par Dieu, ni indirectement, par aucun objet qui ait quelque rapport avec lui. Cette interprétation est fortement appuiée par un passage du XXIII.e chapitre du même évangile, où la même distinction faite par les Scribes et les Pharisiens est réfutée de la même manière.

3. Notre sauveur lui même, lorsqu'on lui

demanda de déclarer, « au nom du Dieu vivant (1), » s'il était le Christ, le fils de Dieu, ou non, condescendit à répondre au grand-prêtre, sans faire contre le serment qu'on exigeait de lui (car c'en était un) la moindre objection. « *Dieu m'est témoin*, » dit saint-Paul aux Romains, « que je fais tou- » jours mention de vous dans mes prières (2); » et aux Corinthiens, avec plus de force encore : « J'en appelle Dieu à témoin, sur » mon ame, que pour vous épargner, je ne » suis pas encore venu à Corinthe (3). » L'épitre aux Hébreux parle de la coutume de jurer en justice, sans aucune marque de censure ou de désapprobation : « les hommes » jurent par celui qui est plus grand qu'eux et » le serment qu'ils font pour confirmer leur » parole termine leur différent (4). »

D'après toutes ces raisons, nous faisons rapporter les paroles de notre sauveur, non aux sermens judiciaires; mais à l'usage des sermens vains, inutiles, sans autorité, ou dans le discours familier. Les paroles de St.-Jacques, ch. V. 12, ne sont pas aussi fortes que celles de notre Sauveur, et peuvent, à

(1) Matt. XXVI. 63.
(2) Rom. I. 9.
(3) 2 Cor. I. 23.
(4) Hébr. VI. 16.

plus forte raison encore, recevoir la même interprétation.

IV. Le serment serait inutile et illusoire, c'est-à-dire, n'aurait aucune force et ne produirait aucune obligation particulière, si nous n'étions persuadés que Dieu punira le faux serment avec plus de sévérité qu'un simple mensonge, ou la violation d'une simple promesse. Cette opinion est fondée sur les raisons suivantes:

1. Le parjure est un crime qui marque plus de délibération. Le jureur a, dans le moment, présente à son esprit la pensée de Dieu ou de la religion; il en est bien peu, du moins, qui puissent l'écarter entièrement. Il commet donc son offense, s'il en commet une, en face et au mépris des sanctions les plus sacrées de la religion. La nature de son crime emporte une négation ou un mépris de la toute science, de la puissance, ou de la justice de Dieu, que l'on ne peut pas imputer au simple mensonge, dans lequel rien ne conduit directement à des réflexions sur Dieu même et sur ses attributs.

2. Le parjure trompe une plus grande confiance. Les hommes doivent se fier les uns aux autres; et il n'est rien sur quoi ils doivent fonder plus de confiance, que le serment. C'est pourquoi les déterminations légales, qui règlent tous les droits et tous les

intérêts en-deça du tombeau, ne peuvent procéder que sur les sermens. Aussi le parjure, dans ses conséquences, attaque les fondemens de la réputation, de la propriété, et même de la vie. Un mensonge ne peut jamais faire autant de mal, parce qu'il n'obtient jamais autant de crédit (1).

2. Dieu ordonna aux israélites de jurer par son nom (2), et voulut même, « pour » montrer l'immutabilité de ses desseins (3), » confirmer son alliance avec ce peuple par un serment. Il n'est pas vraisemblable qu'il eût fait ni l'un ni l'autre, s'il n'eût pas voulu faire envisager le serment comme ayant une signification et un effet plus considérables que la simple promesse. Cet effet ne peut être dû qu'aux punitions plus sévères dont seront atteints les violateurs des sermens.

V. Les sermens de promesse ne sont point obligatoires, lorsque la simple promesse ne le serait point. Pour les différens cas où cela arrive, voyez le chapitre des *promesses*.

VI. Comme les sermens ont pour but la plus grande sûreté de celui qui les impose,

---

(1) Excepté néanmoins le cas où l'on admet la simple affirmation d'un quaker ou d'un morave à la place d'un serment. Dans ce cas, un mensonge participe (autant que la raison exposée dans le texte peut s'étendre) à la nature et au crime du parjure.

(2) *Deut.* VI., 13; X., 20.

(3) *Hébr.* VI., 17.

il est manifeste qu'il faut les *interpréter*, et les accomplir, dans le sens où celui qui les impose, les entend. Autrement il ne produiraient aucune sûreté pour lui. Tel est le sens et le motif de la règle, « jurare in animum imponentis ; » règle que l'on doit toujours avoir dans l'esprit, lorsque l'on s'occupe de la légitimité, ou des obligations d'un serment.

CHAPITRE XVII.

Serment du témoin.

Le témoin jure de dire la vérité, toute « la vérité, et rien que la vérité, sur l'objet » en question (1). »

Sur quoi il faut bien observer, que l'on viole aussi bien ce serment, en cachant une partie de la vérité, sur l'objet dont il s'agit, qu'en attestant une fausseté positive ; et cela, que le témoin soit interrogé sur cet objet particulier, ou non. Car lorsque l'on examine la personne, pour savoir si elle doit ou ne doit pas être admise comme témoin dans l'affaire dont il s'agit, la forme du serment est : « Vous ferez des reponses vraies à toutes

(1) C'est la même formule qu'en France. *Trad.*

» les questions qui vous seront adressées ; »
tandis que le serment qu'on exige d'elle pour recevoir son témoignage est « de dire toute » la vérité », sans la restreindre, comme auparavant, aux questions adressées. Cette différence prouve que la loi entend, dans ce dernier cas, que le témoin donne un compte détaillé et sans réserve de tout ce qu'il sait relativement à l'objet de l'enquête, soit que la question qu'on lui adresse embrasse ou n'embrasse pas toute l'étendue de ses connaissances. En sorte que, si l'on demande dans la suite au témoin pourquoi il n'a pas informé la cour de telle et telle circonstance, il ne sera point justifié par ce prétexte commun : *on ne me l'a point demandé.*

Je ne connais qu'une exception à cette règle ; c'est lorsqu'une entière découverte de la vérité tendrait à accuser le témoin lui-même de quelque crime aux yeux de la loi. La loi d'Angleterre ne force aucun homme à devenir son propre accusateur ; en conséquence, elle impose le serment du témoin avec cette réserve tacite. Mais l'exception doit se borner aux crimes *légaux.* Un point d'honneur ou de délicatesse, des craintes pour sa propre réputation, peuvent rendre le témoin honteux de découvrir quelque fait dont il a connaissance, mais non le justifier, s'il cache la vérité ; à moins que l'on ne puisse prouver que la loi,

qui impose le serment, voulait donner une telle latitude sur de semblables motifs. L'exception unique, que nous venons de signaler, disparaît par un contrat entre le magistrat et le témoin, lorsqu'un complice est admis à témoigner contre les compagnons de ses crimes.

L'attachement pour l'accusé, bien qu'une apologie spécieuse, n'est point une excuse légitime pour le silence : car, si cette excuse était valable, elle ôterait l'administration de la justice des mains des juges et des jurés, pour la faire dépendre entièrement des demandeurs et des témoins.

Il peut être fait des questions qui ne sont pas relatives à la cause, et qui affectent le témoin lui-même, ou une autre personne. Dans ce cas, comme dans tous les autres, où le témoin doute de la compétence de la question, il doit soumettre ses doutes à la cour. La réponse de la cour, pour relâcher l'obligation du serment, est une autorité suffisante pour le témoin ; car la loi, qui impose le serment, peut en relâcher à son gré l'obligation ; et le propre de la cour, c'est de déclarer quelle est l'intention de la loi. Néanmoins on ne peut pas dire d'une manière générale que la réponse de la cour doit être toujours décisive pour la conscience du témoin ; car son obligation dépend de ce qu'il croyait être l'intention de la loi, au moment

où il prit son engagement. Il n'est point de réquisition ni d'explication de la cour, qui puissent porter cette obligation au-delà de ces limites.

CHAPITRE XIX.

Serment contre la corruption, dans l'élection des membres du parlement.

« Je jure que je n'ai reçu ni par moi-même ni par aucune autre personne quelconque, pour moi ou pour mon usage et profit, directement ou indirectement, aucune somme ou sommes d'argent, aucun office, place ou emploi, aucun don ou récompense, aucune promesse ou assurance d'aucun argent, office, emploi ou don, pour donner ma voix dans cette élection. »

On a imaginé plusieurs moyens pour éluder ce serment : tantôt les électeurs acceptent de l'argent sous prétexte de l'emprunter, en donnant un billet ou toute autre assurance qui est annullée après l'élection ; tantôt ils reçoivent de l'argent d'un étranger ou d'une personne déguisée, ou le prennent dans un tiroir ou dans une bourse laissée ouverte dans ce but ; tantôt on leur promet de l'argent payable après l'élection ; tantôt on stipule pour une place, un bénéfice ou tout autre

avantage du même genre. Si par-là on échappe aux peines légales du parjure, on n'en est pas moins moralement coupable. Ces actions produisent manifestement le mal que le statut voulait prévenir en imposant le serment. Elles sont même contraires aux termes du serment lui-même ; car le mot *indirectement* y est placé à dessein pour prévenir les cas de cette nature.

CHAPITRE XX.

Serment contre la Simonie.

Une ressemblance imaginaire entre l'achat d'un bénéfice et la tentative que fit Simon le magicien d'acheter les dons du St. Esprit (Act. VIII, 19) a fait appeler *Simonie*, l'action d'obtenir des bénéfices ecclésiastiques par le moyen de l'argent.

La vente du droit de présenter est inséparable de l'admission du patronage particulier. La loi n'a jamais prétendu interdire la transmission de ce droit d'un patron à l'autre ; mais seulement elle a voulu empêcher que le patron, qui jouit du droit de présenter, lorsque la place est vacante, ne choisît son candidat par l'influence d'un cadeau ou de quelque autre avantage particulier. Il faut faire ici la même distinction qui a lieu à l'égard du vote

d'un franc tenancier pour son représentant dans le parlement : le droit de voter, c'est-à-dire, le domaine auquel ce droit appartient, peut être acheté et vendu aussi librement qu'aucune autre propriété ; mais l'exercice de ce droit, c'est-à-dire, le vote lui-même, ne doit point être acheté ni donné pour de l'argent.

Dans ce but, la loi exige du candidat, qui généralement est intéressé dans la Simonie, s'il y en a une, le serment qui suit : « Je jure que je n'ai fait aucun payement simoniaque, aucun contrat, aucune promesse, directement ou indirectement, ni par moi-même ni par aucun autre à ma connaissance, ou avec mon consentement, à aucune personne ou personnes quelconques, pour obtenir ou me faire obtenir cette place ecclésiastique, etc. ; et que, dans aucun temps à l'avenir, je n'accomplirai aucun payement, contrat ou promesse de ce genre, fait par quelque autre, sans ma connaissance ou consentement : qu'ainsi Dieu me soit en aide par Jésus-Christ ! »

C'est la loi seule qui doit prononcer quelles sont les promesses, les payemens ou les contrats simoniaques et par conséquent défendus par le serment. Or, la loi appelle *Simonie*,

1. Tous les payemens, tous les contrats, toutes les promesses faites par une personne

pour un bénéfice *déjà vacant*. Le droit de patronage pour une place vacante ne peut pas, d'après la loi, passer d'un patron à un autre : par conséquent, si la place vacante est achetée pour de l'argent, ce ne peut être que par une influence pécuniaire exercée sur le patron actuel, dans le choix de son candidat; et c'est là précisément la pratique que la loi voulait prévenir.

2. L'action d'un ecclésiastique qui achète la place *à la première vacance*, *pour lui-même*, directement ou indirectement. Il ne paraît pas que la loi défende à un ecclésiastique d'acheter un patronage à perpétuité, plutôt qu'à une autre personne ; mais l'acheter pour le revendre aussitôt, en se réservant la prochaine vacance, sans autre dessein que d'obtenir soi-même la place vacante, c'est une fraude incompatible avec l'observation du serment.

3. L'action d'obtenir un bénéfice, en cédant au patron quelques droits réels ou probables qui y sont attachés ; c'est la simonie la plus condamnable : car c'est là non seulement acheter le bénéfice, mais encore c'est voler la succession pour le payer.

4. Les promesses faites au patron d'une portion du profit, d'un abandon des dîmes et autres droits, ou de tel autre avantage sur le produit du bénéfice ; ce genre de collusion, outre la violation du serment, est une condes-

cendance pernicieuse dans le clergé : car il tend à introduire un usage qui serait bientôt général, et dont le résultat serait de donner les revenus de l'Eglise aux patrons laïques et de faire remplir les fonctions par de misérables stipendiaires.

5. Les promesses générales de se démettre à la première réquisition.

Je ne doute pas que le serment contre la Simonie ne soit obligatoire pour ceux qui le contractent : mais je doute fort qu'il soit utile de l'exiger. S'il éloigne de ce genre de trafic les patrons qui ont des charges publiques, il devient un piège pour l'intégrité du clergé; et je ne vois pas qu'en l'exigeant, dans le cas du patronage particulier, on produise quelque bon effet qui puisse en compenser les dangers. (1)

CHAPITRE XXII.

Signature des articles de foi.

La signature des articles de foi n'est, dans le fond, qu'une *déclaration* de l'assentiment du signataire : cependant nous pouvons joindre

(1) J'ai omis ici deux ou trois chapitres que je n'ai pas cru devoir traduire. J'aurais pu et peut-être dû omettre encore les deux précédens.

ce que nous devons en dire avec le sujet des sermens, parce que nous devons nous diriger d'après la même règle d'interprétation.

Cette règle est l'intention de celui qui a imposé le serment; *animus imponentis.*

L'objet de cette recherche est donc de savoir *qui a imposé* cette déclaration, et *dans quel dessein ?*

L'évêque, qui reçoit la signature, n'est pas mieux celui qui impose la déclaration, que l'huissier de la cour n'est celui qui impose le serment du témoin; ce n'est donc point l'opinion particulière ou l'interprétation de l'évêque, que le signataire doit prendre pour règle de sa propre interprétation.

Ce ne sont point les rédacteurs des trente-neuf articles, qui ont imposé la déclaration; pas plus que le rédacteur d'une loi n'est la personne qui l'impose.

C'est la législature de la treizième année du règne d'Elizabeth qui a imposé le serment, et dont l'intention doit diriger les signataires.

Ceux qui prétendent que rien ne peut justifier la signature des trente-neuf articles, si ce n'est l'adhésion actuelle à chacune des propositions distinctes qui y sont contenues, sont obligés de supposer que la législature d'alors comptait sur l'accord unanime de dix mille hommes, dans une succession perpétuelle, non-seulement sur une proposition,

mais sur plusieurs centaines. Il est difficile de concevoir comment on peut compter sur un tel accord, lorsqu'on observe la diversité incurable des opinions humaines sur tous les sujets qui ne sont pas susceptibles de démonstration.

Si les auteurs de la loi n'avaient pas cette intention, quelle intention avaient-ils donc?

Ils voulaient exclure des charges dans l'église,

1. Tous les partisans du papisme;

2. Les anabaptistes, qui formaient alors un parti considérable sur le continent;

3. Les puritains, qui étaient ennemis de la constitution épiscopale.

Et, en général, les membres de ces sectes puissantes, ou de ces églises étrangères, qui menaçaient de renverser la nôtre.

Quiconque se trouve compris dans l'une de ces classes, ne doit point signer. Et celui qui signe ne doit point profiter de la latitude que notre règle semble donner, à moins qu'il ne soit assuré de satisfaire aux intentions de la législature.

Dans l'état actuel du patronage ecclésiastique, des particuliers ayant la permission de nommer des pasteurs pour des paroisses, avec lesquelles ils n'ont souvent aucune liaison, il a bien fallu limiter de quelque

manière le choix du patron, pour prévenir des disputes peu édifiantes entre des pasteurs voisins, ou entre les pasteurs et leurs troupeaux. Mais ce danger, s'il existe, peut être prévenu d'une manière aussi efficace, en changeant les articles de foi en articles de paix.

CHAPITRE XXIII.

Des testamens.

La question fondamentale sur ce sujet est de savoir si les testamens sont de droit naturel ou de droit adventif; c'est-à-dire, si le droit de diriger la disposition de la propriété après sa mort appartient à un homme dans l'état de nature et par la loi de la nature, ou s'il ne lui appartient que par les règlemens positifs du pays où il vit.

Le produit immédiat du travail personnel de chacun, ses outils, ses armes, les ustensiles qu'il fabrique, la tente ou la hutte qu'il construit, et peut-être les bestiaux qu'il nourrit et qu'il garde, sont aussi bien à lui que le travail qu'il a employé pour les produire, c'est-à-dire, sont pour lui une propriété naturelle et absolue. En conséquence, il peut les donner ou les laisser à qui il lui plaît, puisque rien ne limite la continuation de son droit, ou ne doit en gêner l'aliénation.

Mais toute autre espèce de propriété, et sur-tout la propriété foncière, est établie sur un fondement tout différent.

Nous avons vu, dans le chapitre sur la propriété, que, dans l'état de nature, le droit d'un homme sur une certaine portion de terre vient de ce qu'il en a besoin et qu'il s'en sert; ce droit cesse donc avec l'usage et le besoin; en sorte qu'à la mort du possesseur, ce droit revient à la communauté, sans égard pour la dernière volonté du dernier propriétaire, et même sans aucune préférence pour ceux de sa famille, si ce n'est qu'ils deviennent après lui les premiers occupans, et succèdent aux mêmes besoins et au même usage.

De plus, comme les droits naturels ne peuvent point, comme les droits créés par un acte du parlement, s'anéantir après un certain nombre d'années, si le testateur a, par la loi de nature, le droit de disposer de sa propriété pour un seul moment après sa mort, il a le même droit d'en disposer pour des millions d'années après sa mort; ce qui est absurde.

Les anciennes opinions des hommes, sur ce sujet, s'accordaient assez bien avec cette manière de l'envisager. Le droit de tester ne fut introduit, dans la plupart des pays, que par une acte positif de l'autorité publique; comme par les lois de Solon en Grèce, par

les lois des douze tables à Rome ; et cela, seulement après des progrès considérables dans la civilisation et le gouvernement. Tacite rapporte que les testamens n'étaient pas reconnus chez les Germains; et, ce qui est bien plus remarquable, dans ce pays, après la conquête, l'on n'a pu disposer de son bien par testament que depuis environ deux siècles, lorsque ce privilége fut rendu aux sujets par un acte du parlement, dans la dernière année du règne de Henri VIII.

Il n'est pas douteux qu'il n'y ait plusieurs avantages à continuer le pouvoir du propriétaire sur son bien au-delà de sa propre vie, et au-delà de son droit naturel. Cette disposition invite à l'industrie, encourage le mariage, assure le respect et la soumission des enfans. Mais il faut assigner une limite à la durée de ce pouvoir. La plus grande étendue, dans laquelle les lois d'Angleterre accordent aux clauses d'un testament quelque force, est pendant la vie des personnes existantes à la mort du testateur, et vingt-un ans au-delà. Après ce temps, il est permis de les mettre de côté.

De cette considération, que les testamens sont l'ouvrage des lois municipales qui leur donnent toute leur force, on peut déduire la décision de la question si un testament, *qui n'est pas dans les formes*, est, en conscience, obligatoire, pour ceux qui, suivant la loi,

succèdent à la propriéte. Je veux parler d'un testament nul aux yeux de la loi, faute de quelque formalité requise, bien qu'il n'y ait aucun doute sur son authenticité. Ainsi, par exemple, qu'un homme fasse son testament, et donne son bien au fils de sa sœur; si le testament n'est attesté que par deux, au lieu de trois témoins, le fils du frère, qui est l'héritier aux yeux de la loi, est-il tenu, en conscience, de résigner ses prétentions à son cousin, par respect pour la volonté de son oncle? ou, au contraire, le légataire n'est-il pas tenu en conscience, s'il découvre cette nullité, de remettre le bien, supposé qu'il en ait déjà la possession, à l'héritier selon la loi?

En général, l'héritier selon la loi n'est point lié par l'intention du testateur; car cette intention est nulle, à moins que la personne, chez qui elle se trouve, n'ait le droit de diriger la disposition de son bien après sa mort. Or le testateur ne peut dériver ce droit que de la loi du pays : mais la loi n'accorde ce droit que sous certaines conditions, auxquelles il ne s'est pas conformé. En conséquence, le testateur n'a point de droit au pouvoir qu'il prétend exercer, puisqu'il n'a point rempli les conditions nécessaires pour profiter du bénéfice de la loi, en vertu de laquelle seule le bien doit suivre sa destination. Le légataire,

qui, en cachant ce défaut du testament, reste en possession du bien qui lui fut légué, est donc précisément dans le cas d'une autre personne, qui profite de l'ignorance de son voisin pour le frustrer de sa propriété. Le testament n'est qu'un papier inutile, par le défaut de droit dans la personne qui l'a fait. Et je ne pense pas que ce soit là s'attacher à la lettre de la loi pour en détruire l'esprit : car je pense qu'il est bien dans l'intention du législateur qu'aucun testament ne soit mis à exécution sur des propriétés réelles, à moins qu'il ne soit constaté suivant le mode précis que les statuts exigent. Si les dispositions testamentaires étaient fondées sur un droit naturel, indépendant de toute constitution positive, j'aurais tout autrement décidé la question ; car alors j'aurais considéré la loi, plutôt comme refusant son assistance pour soutenir le droit du légataire, que comme détruisant ou altérant le droit lui-même.

Et après tout, je voudrais qu'il s'agît d'un cas dans lequel aucune considération de pitié pour le malheur, de soumission pour un parent, de reconnaissance pour un bienfaiteur, ne vînt se mêler avec la règle de la justice.

La préférence que nous devons accorder à nos parens, dans la disposition de notre fortune (excepté le cas des parens de la

même ligne, qui est tout différent), vient ou du respect que nous devons à l'intention présumée de l'ancêtre de qui nous avons reçu notre fortune, ou de l'attente que nous pouvons avoir encouragée. On peut présumer l'intention de l'ancêtre avec d'autant plus de certitude, et on doit y avoir d'autant plus égard, qu'il y a moins de degrés de lui à nous ; ce qui produit toute la différence entre les différens degrés de parenté. On peut présumer que l'intention et le désir d'un père sont que l'héritage qu'il laisse, après avoir servi à la famille de son premier fils, demeure au moins dans la famille de ses autres enfans, qui lui sont aussi chers que l'aîné. Quiconque donne sans raison son patrimoine hors de la famille de son frère ou de sa sœur est coupable, non pas autant d'injustice contre ces derniers, que d'ingratitude envers son père. La déférence, que le possesseur d'un bien doit à l'intention présumée de son ancêtre, doit varier aussi d'après les circonstances suivantes ; si cet ancêtre gagna sa fortune par son industrie personnelle, l'acquit par des succès accidentels, ou ne fit seulement que transmettre l'héritage qu'il avait reçu lui-même.

Lorsqu'un homme a fait lui-même sa fortune, et qu'il n'a rien fait pour exciter quelque espérance, ou s'est même abstenu de ces attentions particulières qui sont si propres à

faire naître des espérances, il n'est point soumis à la force des raisons que nous venons d'exposer, et se trouve en pleine liberté de laisser sa fortune à ses amis, à des établissemens de charité ou d'utilité publique; en un mot, à qui bon lui semble. Le même sang, la parenté, la proximité, et autres choses semblables, ne sont que des façons de parler, qui n'ont rien de réel, et n'imposent aucune obligation par elles-mêmes.

Il y a cependant une raison de pourvoir aux besoins de nos parens pauvres, de préférence à toute autre personne également dans le besoin; c'est que si nous ne le faisons pas, personne ne le fera; les hommes, par un consentement tacite, laissant les branches pauvres des bonnes familles à la charge de leurs parens riches.

Ne point faire de testament est une négligence coupable, lorsqu'elle produit les effets suivans: lorsqu'elle laisse les filles ou les cadets, à la merci d'un fils aîné (1); lorsqu'elle distribue une fortune personnelle d'une manière égale entre des enfans, qui n'ont ni la même position, ni les mêmes besoins; et enfin, lorsqu'elle peut être une occasion de procès.

---

(1) Cet inconvénient est maintenant nul en France, puisque les biens d'un intestat descendent à ses enfans par égale portion. *Trad.*

La succession des *intestats* doit être réglée par des lois positives, puisqu'il n'y a point de principe dans la justice naturelle qui puisse déterminer la proportion dans laquelle doivent hériter les différens prétendans; outre que la prétention elle-même, surtout dans les collatéraux, semble avoir bien peu de fondement dans la loi de la nature. Ces règlemens devraient être dirigés d'après le devoir et l'inclination présumée du décédé, autant que ces considérations peuvent avoir quelque influence sur des règles générales. Les statuts de Charles II, que l'on appelle communément les statuts de distribution, et qui suivent la loi romaine, sont assez équitables. Ils assignent un tiers à la veuve, et deux tiers aux enfans; dans le cas où il n'y aurait point d'enfans, la moitié à la veuve, et l'autre moitié aux parens les plus proches; lorsqu'il n'y a ni veuve, ni descendans en ligne directe, le tout aux parens les plus proches, pour être également partagé entre les parens du même degré, sans distinction de sang entier, et de demi-sang, ou de consanguinité du côté du père, et du côté de la mère.

Digitized by Google

PHILOSOPHIE MORALE.

LIVRE TROISIÈME.

PARTIE SECONDE.

DES DEVOIRS RELATIFS QUI SONT INDÉTERMINÉS.

CHAPITRE I.

Charité.

Je n'emploie le mot de *charité*, ni dans le sens ordinaire de *bonté* envers les pauvres, ni dans le sens que lui donne St. Paul de *bienveillance* pour tous les hommes; mais je l'emploie maintenant dans un sens plus convenable à mon dessein, pour signifier *l'avancement du bonheur de nos inférieurs.*

Je regarde la charité, dans ce sens, comme le principal objet sur lequel doivent s'exercer la religion et la vertu. Car, tandis que la prudence mondaine dirige notre conduite envers nos supérieurs, et la politesse envers nos égaux, il n'y a guère que la pensée du devoir, ou,

au défaut de cette pensée, un sentiment habituel d'humanité, qui puissent rendre notre conduite convenable envers ceux qui sont au-dessous de nous, ou qui dépendent de nous.

Il y a trois moyens principaux pour favoriser le bonheur de ceux qui sont au-dessous de nous :

1. Le traitement de nos domestiques, et de nos autres inférieurs;

2. Notre assistance, en ce qui dépend de notre profession;

3. Des secours en argent.

CHAPITRE II.

Charité.

Conduite envers les domestiques et les inférieurs.

Quelques amis, partant ensemble pour un voyage, jugèrent convenable, pour l'agrément de chacun, que, tandis qu'ils seraient en route, un d'entr'eux marchât en avant pour faire préparer les logemens et les repas; un second portât la valise; un troisième prît soin des chevaux; un quatrième portât la bourse, conduisît et dirigeât le voyage : sans oublier cependant que, comme ils étaient égaux et indépendans à leur départ, ils devaient

revenir au même niveau, dès leur arrivée. La même attention, la même indulgence, le même support, la même réserve à employer leur service, la même douceur dans l'expression des ordres, le même soin de rendre leur voyage agréable et facile, auxquels celui qui dirigeait les autres se croyait décemment obligé pour eux, nous les devons à ceux qui, dans la loterie de la société humaine, se trouvent placés en notre pouvoir et sous notre dépendance.

Une autre réflexion dont la tendance est la même, c'est que nous leur devons beaucoup plus qu'ils ne nous doivent. C'est une erreur de croire qu'un homme riche entretient ses domestiques, ses marchands, ses fermiers, ses laboureurs. La vérité est que c'est eux qui l'entretiennent. C'est leur travail qui couvre sa table, garnit sa garde-robe, bâtit sa maison, embellit son équipage, pourvoit à ses amusemens. Ce n'est point le domaine, mais le travail employé sur le domaine, qui procure les revenus. Tout ce que fait le maître est de distribuer ce que les autres produisent. Cet emploi est le moindre de tous.

Je ne vois pas mieux sur quel fondement repose une opinion souvent soutenue parmi des gens d'une condition relevée; savoir, que les bons traitemens sont à pure perte envers des ames basses et communes; qu'elles sont

insensibles à la douceur, et incapables de gratitude. Si par des ames « basses et communes, » l'on entend les ames de ceux qui se trouvent dans une condition basse et commune, il semble qu'elles ne soient pas moins affectées que les autres par les bons traitemens et les bienfaits, ni moins promptes à les rendre. S'il en était autrement, ce serait une loi de la nature bien singulière.

Toute incommodité que nous occasionnons à nos domestiques, sans utilité pour notre service, ou sans avoir en vue une punition salutaire, est manifestement injuste; ne fût-ce que sur ce principe, qu'elle diminue la somme de la félicité humaine.

Par cette règle il nous est défendu:

1. De commander un travail, ou une retraite inutiles, pour le seul plaisir de commander;

2. D'insulter nos domestiques par des paroles dures, méprisantes ou injurieuses;

3. De leur refuser des plaisirs innocens.

Par cette règle, sont aussi defendus les accès d'une colère injuste ou immodérée; la mauvaise humeur habituelle, et les soupçons peu fondés.

CHAPITRE III.

De l'esclavage.

Les défenses contenues dans le dernier chapitre doivent aussi s'appliquer aux esclaves, puisqu'elles sont fondées sur un principe indépendant du contrat entre le maître et le domestique.

Je définis l'esclavage : « l'obligation de travailler pour le bénéfice du maître, sans le » consentement du serviteur. »

Cette obligation, sans violer la loi de nature, peut naître de ces trois causes.

1. Des crimes.
2. De la captivité.
3. Des dettes.

Dans le premier cas, la durée de l'esclavage, comme celle de toute autre punition, doit être proportionnée au crime. Dans le second et dans le troisième, elle doit cesser, aussitôt que les prétentions de la nation injuriée, ou du créancier particulier, sont satisfaites.

Aucun de ces principes ne justifie la traite des nègres sur les côtes d'Afrique. Lorsque, dans ce pays, l'on présente un esclave au marché, je ne pense pas qu'il soit fait aucune question sur le titre du vendeur. On peut donc présumer que ce titre n'est pas

toujours (si du moins il l'est quelquefois) fondé sur quelqu'une des causes dont nous venons de parler.

Mais le défaut de droit dans le premier achat est le moindre des crimes que l'on peut imputer à ce trafic. Les naturels du pays sont excités à la guerre et à des déprédations mutuelles, afin de remplir leurs engagemens et de fournir des esclaves au marché. C'est là que commence le mal. Les esclaves, arrachés à leurs parens, à leurs femmes, à leurs enfans, à leurs amis et à leurs compagnons, à leurs champs et à leurs troupeaux, à leurs habitations et à leur patrie, sont transportés en Amérique, sans autre nourriture, sur les vaisseaux, que celle que l'on accorde aux brutes. Voilà le second degré de cruauté. Les misérables en sont délivrés, pour être soumis, et cela pour leur vie, à une domination et à des lois les plus tyranniques et les plus impitoyables qu'on ait jamais supportées sur la face de la terre. Et d'après le récit de ceux qui en ont été les témoins, cette autorité arbitraire, que les lois des plantations accordent au maître sur les esclaves, est exercée, surtout par les maîtres anglais, avec une rigueur et une brutalité extrêmes.

L'on se fonde sur la *nécessité*. C'est par ce mot que l'on a toujours voulu justifier les plus grands abus. Et, après tout, quelle est cette nécessité? A-t-il jamais été prouvé que la terre

ne peut pas être cultivée dans ce pays, comme dans le nôtre, par des domestiques gagés? L'on dit que, par ce moyen, l'on n'obtiendrait ni la même commodité ni la même économie; en sorte qu'une livre de sucre, que le planteur donne maintenant à dix sous, ne pourrait se donner qu'à onze : — et voilà quelle est la *nécessité*.

La grande révolution arrivée dans les Indes Occidentales conduira probablement (et qui sait si ce n'était point là un dessein de la providence) à la chûte complète de cette abominable tyrannie. Et maintenant que cette lutte, et les passions qu'elle avait fait naitre, ne sont plus, il peut venir un temps où l'on se demandera si une législation, qui a si longtemps prêté son assistance à une institution si féconde en malheurs, était bien propre à diriger un empire, le plus étendu, peut-être, qu'il y ait eu dans aucun âge et dans aucune partie du monde.

L'esclavage faisait partie de la constitution civile de la plupart des états, lorsque le christianisme parut. Cependant on ne trouve pas dans l'écriture sainte un seul passage, où il soit condamné ou défendu. Cela est vrai; car la religion chrétienne, voulant être reçue dans tous les pays du monde, dut éviter de se mêler des institutions civiles d'aucun. Mais s'ensuit-il du silence de l'écriture à leur égard,

que toutes les institutions civiles, alors en vigueur, étaient également bonnes? ou qu'il n'était pas utile d'échanger la plus mauvaise contre la meilleure?

Outre cela, si l'on avait dégagé les esclaves de toute obligation d'obéir à leur maître; ou, ce qui revient au même pour la conséquence, si l'on avait prononcé que l'esclavage est illégitime, l'on n'aurait fait que déchaîner une moitié du genre humain contre l'autre moitié. Les esclaves auraient probablement embrassé une religion, qui défendait hautement leurs droits à la liberté. Les maîtres auraient été difficilement conduits à satisfaire à des prétentions fondées sur une telle autorité. La conséquence en aurait été peut-être la plus grande de toutes les calamités, — une guerre d'esclaves, pour la honte, et pour l'extinction peut-être du nom chrétien.

La vérité est que l'émancipation des esclaves devrait être graduelle; elle devrait s'exécuter suivant des règlemens publics, et sous la protection du gouvernement civil. Le christianisme ne peut qu'adoucir. Par la douce effusion de sa lumière et de son influence, les esprits sont insensiblement préparés à reconnaître et à corriger les abus, que la folie, la méchanceté, ou le hasard ont introduits dans les établissemens publics. C'est ainsi que l'esclavage des Grecs et des Romains, et ensuite l'esclavage

de la tyrannie féodale, ont disparu devant lui. Et nous espérons qu'à mesure que la connaissance et l'autorité de cette même religion feront de nouveaux progrès dans le monde, elles en banniront ce qui reste de cette odieuse institution.

CHAPITRE IV.

Charité.

Secours qu'un homme peut accorder par sa profession.

On doit attendre principalement ce genre de bienfaisance des membres de la législature, des magistrats, et de ceux qui exercent une profession judiciaire, médicale, ou sacerdotale.

1. Le soin des pauvres doit être le principal objet de toutes les lois, par cette raison toute simple, que les riches sont en état de prendre soin d'eux-mêmes.

Les lois de ce pays ont fait beaucoup, et pourraient faire plus encore, pour soulager les infirmes, et soutenir ou encourager les pauvres industrieux. Quiconque s'applique à rassembler des observations sur l'état et l'influence des lois concernant les pauvres; à chercher des remèdes pour les imperfections et les abus qui se présentent à lui; à rédiger ces amélio-

rations en forme d'actes du parlement; à faire passer ces actes dans les deux chambres par ses raisons ou son influence; ou à communiquer ses idées à ceux qui peuvent le plus aisément les mettre à exécution; mérite bien d'une classe de la communauté tellement nombreuse, que son bonheur forme une portion considérable du bonheur total. Le soin et l'activité que l'on emploie de cette manière sont une charité, dans le sens le plus méritoire de ce mot (1).

2. De toutes les professions particulières, la médecine est celle qui donne à un homme la faculté de faire le plus de bien à moins de frais. La santé, qui est si précieuse pour tous, est d'un prix infini pour le pauvre. Les maux dont il est attaqué, comme les douleurs, les rhumatismes, etc., cèdent le plus souvent aux remèdes. Quant à la dépense, les drogues coûtent peu, quand on les a de la première main; et les avis ne coûtent rien, quand on ne les donne gratis qu'à ceux qui ne peuvent pas les payer.

3. Les droits des pauvres ne sont pas aussi embrouillés, que leurs disputes sont violentes et ruineuses. Un avocat ou procureur, doué de

(1) J'ai retranché ici un paragraphe, tellement particulier à l'Angleterre, qu'il serait inutile ou inintelligible pour les Français. *Trad.*

connaissances suffisantes dans sa profession, possède ordinairement assez de jugement pour terminer ces disputes, d'une manière aussi solide et beaucoup moins coûteuse, que ne le serait un procès. Et l'on peut bien dire qu'il *donne* au pauvre vingt guinées, lorsqu'il l'empêche de les perdre dans un procès. Un homme, qui connaît les lois, qu'il en fasse ou non son état, et en qui résident un esprit de conciliation et l'estime publique, ne manquera pas d'être souvent consulté à cet égard, surtout depuis que l'augmentation des frais a inspiré une grande terreur pour les procès.

Et ce genre de bienfaisance ne se borne pas aux arbitrages. Des conseils donnés à propos, avec tout le poids que leur donne la réputation de celui dont ils émanent, pourront souvent épargner au présomptueux ou à l'ignorant de grandes difficultés.

Je ne vois pas de charité plus grande que celle qui présente un asile contre la rapacité ou les persécutions d'un tyran.

4. Avec le raisonnement et l'autorité (je veux parler de cette autorité qui découle d'un respect volontaire et qui se fonde sur un caractère pur et désintéressé), il y a un moyen de faire beaucoup de bien dans la plus basse classe de la société, soit pour régler la conduite, soit pour satisfaire le cœur. Cet emploi appartient au ministre de la religion; ou plutôt,

quiconque s'en charge devient ministre de la religion. Le bas-clergé, qui est presque de niveau avec la classe la plus commune des paroissiens, et, par cela même, a un accès facile à leur société et à leur confiance, possède à cet égard plus d'influence que le haut-clergé. L'usage bien entendu de ce pouvoir constitue une des fonctions les plus respectables de l'humanité.

CHAPITRE V.

Secours en argent.

I. *Obligation de soulager les pauvres.*
II. *Manière de les soulager.*
III. *Prétextes par lesquels on se dispense de ce devoir.*

I. *Obligation de soulager les pauvres.*

Ceux qui mettent la pitié au nombre des impulsions primitives de notre nature, soutiennent avec raison que, lorsqu'elle nous excite à soulager les maux de l'humanité, elle indique suffisamment l'intention de la divinité et notre devoir. Dans le vrai, l'on peut tirer la même conclusion de l'existence de ce sentiment, quelle qu'en soit l'origine. Que ce soit un instinct ou une habitude, c'est toujours une

propriété de notre nature, qui est entrée dans le plan de Dieu. La cause finale de cette partie du plan est de préparer pour les malheureux, dans la compassion de leurs semblables, un remède contre ces inégalités et ces malheurs, que Dieu prévoyait être inévitables pour un grand nombre, quelle que fût la règle générale d'après laquelle se distribuerait la propriété.

Outre cela, les pauvres ont un titre fondé sur la loi naturelle, et que l'on peut exposer ainsi. Toutes choses étaient d'abord en commun. Nul ne pouvant produire une donation particulière du ciel, nul n'avait un meilleur titre que son voisin à une propriété particulière. Il y eut des raisons puissantes à ce que les hommes convinssent entr'eux de partager ce fonds commun : et Dieu, par les mêmes raisons, est censé avoir approuvé ce partage. Mais l'on fit, et l'on approuva ce partage, dans l'espérance et sous la condition qu'il serait laissé à chacun ce qu'il faut pour sa subsistance, ou les moyens de se le procurer. Et comme il n'est point de loi sur la distribution de la propriété, qui soit assez parfaite pour pourvoir à tous les accidens et à tous les malheurs qui arrivent, ces accidens et ces malheurs sont supposés avoir été laissés, lorsque le partage se fit, et que quelques-uns donnèrent ou perdirent leur part dans la masse commune des provisions, à la bonté spontanée de ceux qui pourraient

les apprendre, et se trouveraient en état de les soulager. En conséquence, lorsqu'on soutient avec rigidité le partage de la propriété contre les prétentions de l'indigence ou de la détresse, on le soutient contre l'intention de ceux qui l'ont fait, et de *celui* qui est le suprême propriétaire de toutes choses, et qui a fait régner dans le monde l'abondance, pour nourrir et pour rendre heureux tous ceux qui l'habitent.

Les saintes écritures sont plus abondantes et plus claires sur ce devoir que sur aucun autre. La description que J. C. nous a donnée du jugement dernier, établit sans réplique la nécessité de l'aumône. « Or quand le fils de » l'homme viendra dans sa gloire, accompagné » de tous ses saints anges, alors il s'assiéra » sur le trône de sa gloire. Toutes les nations » seront assemblées devant lui, et il séparera » les uns d'avec les autres. — Alors le roi dira » à ceux qui seront à sa droite : venez, vous » que mon père a bénis; recevez en héritage » le royaume qui vous a été préparé dès la » création du monde : car j'ai eu faim, et vous » m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous » m'avez donné à boire; j'étais étranger, et » vous m'avez logé; j'étais malade, et vous » m'avez visité; j'étais en prison, et vous m'êtes » venu voir. — Je vous dis en vérité que toutes » les fois que vous avez fait ces choses à l'un

» des plus petits de mes frères que voilà, vous » me les avez faites à moi-même (1). » Il n'est pas besoin de regarder ce passage comme un récit exact de ce qui doit arriver réellement dans ce jour. Supposons seulement que c'est une description théâtrale des règles et des principes, d'après lesquels le suprême arbitre de nos destinées prendra ses déterminations; nous n'en tirons pas moins la même leçon; nous n'en voyons pas moins de quelle importance ces devoirs sont aux yeux de Dieu, et avec quelle rigueur la pratique doit en être exigée. Les apôtres décrivent aussi cette vertu comme éminemment propre à nous attirer la faveur divine. Et ces préceptes n'ont point manqué leur but. Il ne paraît pas qu'avant le temps du christianisme il ait existé dans le monde une infirmerie, un hôpital, un établissement public de charité, dans aucun genre; tandis que tous les pays chrétiens ont eu toujours un grand nombre de ces institutions. On peut ajouter encore qu'un esprit de charité semble survivre à la décadence de plusieurs autres vertus; pour ne rien dire encore des taxes pour les pauvres, qui sont établies dans ce pays, et qui étaient inconnues chez les

(1) Mat., XXV, 31 et suiv.

nations les plus policées et les plus humaines de l'antiquité.

St. Paul donne sur ce sujet une excellente direction, qui peut être suivie par tous ceux qui ont quelque chose à donner. « Le » premier jour de la semaine (ou tout autre » jour déterminé), que chacun de vous mette » quelque chose à part, suivant la fortune » que Dieu lui a donnée : » par où j'entends que St. Paul recommande la chose même qui manque à la plupart des hommes, *d'être charitables d'après un plan ;* c'est-à-dire, d'après une comparaison approfondie de notre fortune avec les dépenses et les espérances de notre famille ; afin de savoir ce que nous pouvons épargner, et de le mettre de côté pour l'employer à des usages charitables, d'une manière ou d'une autre. Nous parlerons bientôt de la *manière.*

L'effet, que le christianisme produisit sur ses premiers prosélytes, fut précisément ce que l'on pouvait attendre d'une religion divine, s'emparant de la conscience des hommes avec toute la force et l'évidence de ses miracles. Toute considération relative à ce monde fut anéantie devant l'attente d'une existence plus importante. « Toute la multitude de ceux qui » avaient cru n'était qu'un cœur et qu'un ame. » Personne ne disait que ce qu'il possédait » fût à lui en particulier ; mais toutes choses

» étaient communes entr'eux.—Personne n'était
» pauvre parmi eux, parce que ceux qui possé-
» daient des fonds de terre ou des maisons
» les vendaient et en apportaient le prix, qu'ils
» mettaient aux pieds des apôtres, et on le
» distribuait ensuite à chacun, suivant qu'il
» en avait besoin. » *Act.* IV, 32.

Néanmoins, cette communauté de biens, quoiqu'elle fût propre à manifester la sincérité du zèle des premiers chrétiens, n'est point un modèle que nous soyons tenus d'imiter. Elle se bornait à l'église de Jérusalem; elle n'y dura pas long-temps; elle ne fut commandée à personne (*Act.* V, 4); et bien qu'elle puisse convenir aux circonstances particulières d'une société choisie et peu nombreuse, elle est absolument impraticable dans une société nombreuse et mélangée.

La conduite des apôtres dans cette occasion mérite d'être remarquée. Leurs disciples mettaient leur fortune à leurs pieds; mais, pour eux, ils étaient si loin de vouloir tirer avantage de cette confiance illimitée pour s'enrichir, ou pour établir leur autorité, qu'ils se déchargèrent bientôt de ce soin, comme incompatible avec le principal objet de leur mission, et remirent l'administration et la distribution des fonds publics à des diacres, élus pour cet emploi par tout le peuple (*Act.* VI.).

II. *Manière de faire du bien — ou des différens genres de charité.*

Toute question sur les différens genres de charité suppose que la somme à distribuer est la même.

Il y a trois genres de charité qui méritent le plus notre attention.

Le premier, et, à mon avis, un des meilleurs, est de donner des sommes fixes et considérables, en forme de pension, à des individus, ou à des familles, dont nous connaissons le caractère et les besoins. Lorsque je parle de sommes *considérables*, je veux dire seulement que cinq guinées, ou toute autre somme, données à la fois ou partagées entre quatre ou cinq familles, feront plus de bien que la même somme distribuée parmi un plus grand nombre de personnes, par shellings ou par sous; et cela, parce qu'il est vraisemblable qu'elles seront mieux appliquées par les personnes qui les reçoivent. Un pauvre misérable, qui ne trouve pas un meilleur usage pour une pièce d'un shelling que de la boire à la santé de son bienfaiteur et de se procurer à lui-même une demi-heure de plaisir, n'entamerait point une guinée pour un pareil dessein. Il aurait la prudence de la mettre de côté pour quelque usage important, comme pour payer son loyer, son habillement ou ses provisions d'hiver. On peut dire encore, à la louange de ce genre de

charité, que les pensions payées régulièrement, et sur lesquelles on peut compter à leur époque, sont le seul moyen par lequel nous puissions prévenir une grande partie des souffrances du pauvre — la peur du besoin.

2. Mais comme ce genre de charité suppose que nous pouvons rencontrer, dans le cercle de nos connaissances et de nos observations particulières, des objets dignes d'une bienfaisance aussi dispendieuse, ce qui n'arrive pas à tout le monde; il y a une autre manière de faire du bien, qui est au pouvoir de quiconque peut épargner de l'argent: c'est de souscrire pour les établissemens de charité publique. Les charités publiques ont ce grand avantage que le même argent peut faire un bien plus considérable que dans aucun genre de bienfaisance particulière. Une guinée, par exemple, donnée à un hôpital, fournit le moyen de procurer, au moins à un malade, un médecin, un chirurgien, un apothicaire, des remèdes, un bon régime, un logement et des soins convenables; ce qui n'est pas la dixième partie de ce que les mêmes secours, s'il était possible de les procurer à tout le monde, coûteraient à un malade ou à une famille, dans toute autre situation.

3. Le dernier, et, en comparaison des autres, le moins bon des moyens d'exercer la bienfaisance, c'est de donner aux mendians. Néanmoins

je n'approuve en aucune manière l'habitude de renvoyer sans distinction tous ceux qui implorent notre charité de la même manière. Une telle conduite pourrait en laisser périr plusieurs. Les hommes sont quelquefois surpris par des besoins, pour lesquels tout autre secours viendrait trop tard. Outre cela, des résolutions de ce genre nous forcent à faire une si grande violence à notre humanité, que dans peu nous pourrions étouffer le principe lui-même; ce qui est une considération très-sérieuse. Un homme bon, s'il ne s'abandonne pas sans réserve à ses sentimens, prêtera du moins l'oreille à des importunités, qui se présentent accompagnées de démonstrations sérieuses de détresse. Et, après avoir patiemment entendu les plaintes, il se dirigera lui-même, moins d'après une résolution qu'il aurait prise à l'avance sur cet objet, que par les circonstances et la crédibilité du récit qu'il entend.

Il y a encore d'autres genres de charité très-bien imaginés pour que l'argent que l'on dépense *aille loin;* comme de tenir bas le prix des comestibles ou des combustibles, dans le cas d'un monopole ou d'une rareté momentanée, en achetant les marchandises au plus bas prix et les distribuant à prix coûtant ou à une légère perte; ou d'augmenter par bonté le prix de quelques genres de

travail lorsque ce prix est accidentellement trop bas.

Les propriétaires des grands domaines ont en leur pouvoir de faciliter l'entretien, et, par cela même, d'encourager l'établissement des familles (ce qui est un des plus nobles buts vers lesquels les riches et les grands puissent tourner leurs efforts), en bâtissant des chaumières, divisant des fermes, élevant des manufactures, défrichant des champs incultes, posant des digues à la mer, desséchant des marais, ou tels autres expédiens suggérés par la situation de chaque domaine. Si le profit de ces entreprises n'en paye pas la dépense, que ceux qui les font mettent la différence sur le compte de la charité. Il est aussi vrai de dire que, dans presque tous ces projets, le public gagne, quel que soit le sort du propriétaire. Et lorsqu'on peut éviter la perte, cette considération doit être décisive.

C'est une question de quelque importance de savoir dans quelle circonstance les œuvres de charité doivent se faire en secret, et quand elles peuvent se faire en public, si jamais elles le peuvent, sans rien perdre de leur mérite. L'auteur de notre religion a donné sur ce sujet une règle, qui semble commander dans tous les cas le secret. « Quand vous » faites l'aumône, que votre main gauche ne » sache point ce que fait votre main droite,

» afin que votre aumône se fasse en secret; et
» votre père, qui voit ce qui se fait en secret,
» vous récompensera publiquement.» (*Mat.* VI, 3, 4.) D'après le préambule de cette défense, je crois cependant que le seul dessein de notre Sauveur était de défendre l'*ostentation* et toute publication d'œuvres de charité procédant de ce motif. « Prenez garde de ne pas faire votre
» aumône devant les hommes, *à dessein d'être*
» *vu*; autrement vous n'en recevrez aucune ré-
» compense de votre père qui est au ciel; quand
» donc vous ferez l'aumône ne faites point sonner
» la trompette devant vous, comme font les
» hypocrites dans les synagogues, et dans les
» rues, pour être respectés des hommes: en vérité
» je vous dis qu'ils ont reçu leur récompense .»
(*v.* 1. et 2.) Il y a des motifs pour faire l'aumône en public, outre ceux de l'ostentation; ceux-là ne sont point embrassés par la règle de notre Sauveur: comme, lorsque nous le faisons pour témoigner que nous approuvons certains genres particuliers de charité ou pour les recommander aux autres; ou pour faire disparaître le préjugé que l'absence de notre nom dans la liste des souscripteurs pourrait faire naître contre la charité ou contre nous-mêmes. Aussi long-temps que ces motifs sont dégagés de tout mélange de vanité, il n'est point à craindre qu'ils aillent contre la règle de notre Sauveur; ils semblent plutôt s'accorder

avec une autre direction qu'il nous a donnée : « que votre lumière luise devant les hommes, » afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et qu'ils » glorifient votre père, qui est dans le ciel. » S'il est nécessaire de donner une distinction précise sur ce sujet, je n'en connais pas de meilleure que la suivante. Lorsque notre charité est *au-delà* de notre fortune et de notre condition, c'est-à-dire, lorsqu'elle est plus grande que l'on n'aurait dû naturellement l'attendre de nous, elle doit être secrète, si le secret est praticable : lorsqu'elle n'est que ce que l'on pouvait attendre de nous, elle peut être publique. Car nous ne pouvons pas espérer que notre exemple excite les autres à imiter une générosité *extraordinaire ;* nous manquons par conséquent, dans le premier cas, de la seule raison qui puisse nous justifier, lorsque nous faisons notre aumône en public.

Après avoir ainsi décrit les différentes manières d'exercer la charité, il ne sera pas hors de propos d'examiner une espèce de libéralité, qui n'est charitable dans aucun sens de ce mot : je veux parler de ceux qui donnent à manger ou à boire pour avoir l'air d'être populaires ; et de ceux qui payent, nourrissent et entretiennent les compagnons de leurs plaisirs, comme chasseurs, tireurs, pêcheurs et autres semblables. Je ne dis point que cela soit criminel ; je dis seulement que ce n'est

point une charité; et que nous ne devons pas supposer, parce que nous donnons aux pauvres de cette manière, que cela tiendra la place, ou diminuera l'obligation, d'une aumône plus méritoire et plus désintéressée.

III. *Prétextes par lesquels les hommes se dispensent de donner aux pauvres.*

1. « Qu'ils n'ont rien à épargner, » c'est-à-dire, rien à quoi ils n'aient déjà trouvé quelqu'autre usage; rien que leur plan de dépenses et les économies qu'ils ont résolu de faire ne doivent épuiser : ne se demandant jamais s'ils *peuvent*, ou ne se disant jamais qu'ils *doivent* retrancher à leurs dépenses et resserrer leur plan, afin de pouvoir donner à ceux qui ont besoin: ou plutôt, oubliant que cet objet aurait dû d'abord entrer dans leur plan.

2. « Qu'ils ont leur propre famille, et que la » première charité commence par soi-même. » Nous examinerons l'étendue de ce prétexte, lorsque nous en viendrons à parler des devoirs des parens.

3. « Que la charité ne consiste pas à donner » de l'argent, mais dans la bienveillance, la » philantropie, l'amour du genre humain, la » bonté du cœur, etc. » Ecoutez St. Jacques: « si un de nos frères ou une de nos sœurs » manquent d'habit, et de ce qui leur est né- » cessaire chaque jour pour vivre; et que » quelqu'un leur dise: allez en paix; je vous

» souhaite de quoi vous garantir du froid et » de quoi vous rassasier; sans leur donner ce » qui est nécessaire à leur corps, à quoi » cela servirait-il? » (1).

4. « Que les dons faits aux pauvres ne sont » point mentionnés dans la description que » St. Paul donne de la charité dans le trei- » zième chapitre de sa première épître aux » Corinthiens. » Ce chapitre n'est point une description de la charité, mais de la bienveillance; et il n'est pas besoin que chaque devoir soit rappelé dans chaque passage.

5. « Qu'ils payent l'impôt pour les pauvres. » Ils pourraient aussi bien dire qu'ils payent leurs dettes; car les pauvres ont sur cette portion de la propriété, dont la loi leur attribue l'usage, le même droit que le propriétaire même a sur le restant.

6. « Qu'ils font travailler plusieurs pauvres » gens. » — Pour leur propre avantage et non pour celui des pauvres: — autrement, c'est un bon prétexte.

7. « Que les pauvres ne souffrent point au- » tant que nous l'imaginons; que l'éducation » et l'habitude les ont accoutumés aux maux » de leur condition et les leur font supporter » sans peine. » L'habitude n'accoutumera jamais

---

(1) Jacq. II; 15, 16.

la nature humaine à supporter les extrémités du froid, de la faim et de la soif; pas plus qu'elle ne peut accoutumer la main à toucher un fer rouge. — D'ailleurs la question n'est pas de savoir combien quelqu'un est malheureux, mais combien plus heureux nous pouvons le rendre.

8. « Que ces gens là, quoi que vous puissiez » leur donner, ne vous en savent pas plus de » gré, et ne pensent pas plus à vous. » — En premier lieu, cela n'est pas vrai; en second lieu, ce n'était point pour obtenir leur reconnaissance que vous deviez les secourir.

9. « Qu'il est facile d'être trompé. » — Si nous faisons une enquête rigoureuse, notre mérite est le même: outre cela, le malheur est en général vrai, quelle qu'en ait été la cause.

10. « Que les pauvres doivent demander » des secours à leurs paroisses. » — Cela n'est pas toujours praticable: à quoi nous pouvons ajouter qu'il y a plusieurs choses nécessaires à une existence douce, que les paroisses ne fournissent pas toujours; qu'il y a des personnes qui souffriraient autant à recevoir les secours publics qu'à s'en passer; et qu'enfin il y a plusieurs sortes de charité auxquelles cette réponse ne s'applique point du tout.

11. « Qu'en donnant de l'argent, on encou- » rage la fainéantise et le vagabondage. »

Cela est vrai seulement d'une générosité exercée sans jugement et sans distinction.

12. « Que nous avons pour nos aumônes trop d'objets autour nous, pour donner quelque chose aux étrangers; ou qu'il y a d'autres genres de charité plus utiles et plus nécessaires. » La valeur de cette excuse dépend uniquement du fait; savoir, si nous soulageons réellement ces objets qui sont près de nous, et si nous contribuons à ces autres genres de charité.

Outre toutes ces excuses, l'orgueil, la délicatesse ou la crainte de se gêner empêchent une moitié du genre humain d'observer les souffrances de l'autre moitié.

CHAPITRE VI.

Du ressentiment.

Le ressentiment peut se distinguer en *colère*, et en *vengeance*.

Par *colère*, j'entends la peine que nous souffrons en recevant un affront ou une injure, et les effets ordinaires de cette peine sur nous-mêmes.

Par *vengeance*, j'entends l'action d'infliger à la personne qui nous a injuriés ou offensés, une peine plus grande que ne l'exigent une punition ou une réparation légitimes.

La colère excite à la vengeance; mais il est possible de suspendre l'effet, lorsque nous ne pouvons pas déraciner le principe. Nous sommes tenus aussi de faire nos efforts pour modifier et corriger le principe lui-même. En sorte que notre devoir à cet égard exige de notre esprit deux genres d'attention. Et par cela même la colère et la vengeance peuvent s'examiner à part.

CHAPITRE VII.

De la colère.

« Soyez en colère, mais ne péchez point. » En conséquence, toute colère n'est point péché; je suppose, parce qu'un peu de colère est inévitable dans certaines occasions.

La colère devient criminelle, ou contraire aux règles prescrites dans l'écriture, lorsqu'elle est provoquée par des circonstances légères ou insuffisantes, et lorsqu'elle dure long-temps.

1. Lorsqu'elle est provoquée par des circonstances insuffisantes; car « la charité est » patiente; elle ne s'irrite point. — Soyez » lent à la colère (1). » La paix, la patience,

(1), Cor. XIII, 5, 6; Jacq, I. 19.

la bonté, la douceur, sont comptées parmi les fruits de l'esprit (1), et forment le vrai caractère du chrétien, quant à ce genre de devoir.

2. Lorsqu'elle dure long-temps; car : « que » le soleil ne se couche pas sur votre colère (2).»

Ces préceptes, et tous les raisonnemens que l'on peut faire sur ce sujet, supposent que la passion de la colère dépend de nous. Ce pouvoir consiste moins dans une faculté que nous ayons d'appaiser notre colère sur le moment (car nous sommes passifs pendant l'émotion qu'excite en nous un affront ou une injure, et tout ce que nous pouvons faire est d'empêcher qu'elle ne se manifeste par quelque action), qu'à adoucir notre caractère, en nous habituant à des réflexions justes et fréquentes, qui nous rendent moins irritables par les injures, et plus faciles à apaiser.

Voici quelques réflexions convenables à ce but, et que l'on peut appeler les *sédatifs* de la colère : la possibilité de nous méprendre sur les motifs qui ont dirigé la conduite dont nous sommes offensés : combien de fois les offenses que nous avons reçues ont été l'effet de l'inadvertance, tandis que nous les avons interprétées comme des preuves de malice :

---

(1) Gal. V, 22.
(2) Ephés. IV, 26.

les tentations qui ont entraîné notre adversaire à ce qu'il a fait, et la puissance avec laquelle les mêmes tentations ont agi quelquefois sur nous; qu'il est pénétré peut-être d'un repentir qu'il n'a pas le courage ou l'occasion de manifester; qu'on est bien peu généreux de triompher froidement ou de se répandre en injures envers une ame déjà humiliée en secret; que le retour à l'indulgence est doux, et qu'il n'y a ni honneur, ni vertu, ni utilité, à s'y opposer; — car quelques personnes se croient tenues de nourrir et de ranimer leur indignation, quand elles la sentent s'affaiblir ou s'éteindre. Il faut nous souvenir que les autres ont, aussi bien que nous, leurs passions, leurs préjugés, leurs plans favoris, leurs craintes, leurs précautions, leurs intérêts, leurs mouvemens soudains, leurs diverses manières d'envisager les choses. Il faut nous rappeler ce qui s'est passé dans notre ame, lorsque nous avons eu tort dans une querelle, et imaginer que la même chose se passe actuellement dans l'ame de notre adversaire; lorsque notre faute nous fut connue, quelles palliations nous y trouvâmes et nous crûmes que les autres devaient y trouver; combien nous fûmes touchés par la douceur, et pénétrés de la supériorité d'un traitement généreux, et d'un prompt pardon; combien la persécution ranima notre colère et notre inimitié, et sembla justifier à nos yeux la

conduite que nous venions de blâmer en nous. Ajoutez à cela l'indécence d'une colère extravagante; combien elle nous rend, tant qu'elle dure, un objet de mépris et d'amusement pour tous ceux qui nous entourent; ce qui nous remplit de regret et de honte, lorsque nous l'apprenons après que l'accès a cessé; les inconvéniens et les fautes irréparables dans lesquelles notre caractère irascible nous a quelquefois jetés; les liaisons qu'il a rompues; les maux et les embarras dans lesquels il nous a plongés, et le repentir amer que, de quelque manière, il entraîne toujours après lui.

Mais la réflexion la mieux faite pour abattre cette hauteur de caractère, qui trouve toujours assez de provocation et rend notre colère si impétueuse, est celle que l'évangile nous propose; savoir, que nous aussi nous implorons, ou nous devons implorer notre pardon, devant le tribunal de Dieu. Figurons-nous que nos fautes secrètes sont exposées au grand jour: figurons-nous que nous sommes ainsi humiliés aux yeux de tous; tremblant sous la main de Dieu; nous réfugiant dans sa miséricorde, demandant grâce à grands cris: — figurons-nous qu'une créature, dans cet état, parle de satisfaction et de vengeance; n'écoute point les prières; dédaigne de pardonner; remarque avec exactitude et punisse avec rigueur les moindres fautes: figurons-nous tout cela, et nous

pourrons imaginer à peine un exemple d'une arrogance moins naturelle et plus impie.

Le point essentiel est de nous habituer à ces réflexions, jusqu'à ce qu'elles se présentent à notre esprit d'elles-mêmes, lorsqu'il le faut, c'est-à-dire, à l'instant même que nous recevons un affront ou une injure; et avec assez de force pour adoucir sur-le-champ le paroxisme de la colère, et produire à la fin un changement réel dans la disposition elle-même.

CHAPITRE VIII.

De la vengeance.

Toute souffrance que nous occasionnons à un autre, en conséquence d'une offense ou d'une injure de sa part, et poussée plus loin que ne l'exigent une juste réparation ou une punition légitime, est vengeance.

Il n'est point difficile de reconnaître lorsque nous occasionnons de la souffrance à un autre; il ne l'est pas beaucoup de nous assurer si nous le faisons pour remplir le but d'une punition légitime, ou pour nous venger; car, dans le premier cas, nous agissons avec répugnance; dans le second, avec plaisir.

Il est extrêmement probable, d'après la lumière naturelle, qu'une passion, dont la satisfaction directe et immédiate est de causer de

la peine, est peu conforme à la volonté bienveillante et aux desseins du Créateur. Il est d'autres passions et d'autres plaisirs qui peuvent être, et qui sont souvent, une source de peine pour les autres; mais la peine n'est point, comme dans ce cas, l'objet de la passion et la cause immédiate du plaisir. Cette *probabilité* devient certitude, si nous nous rendons à l'autorité d'où sont émanés plusieurs passages de nos livres sacrés, qui condamnent la vengeance, ou, ce qui est la même chose, qui commandent le pardon.

Nous citerons les principaux de ces passages; et nous tâcherons d'en apprendre quelle est, en somme, la conduite qui est permise envers un ennemi, et celle qui est défendue.

« Si vous pardonnez aux hommes leurs » fautes, votre père céleste vous pardonnera » aussi les vôtres; mais, si vous ne pardonnez » pas aux hommes leurs fautes, votre père » céleste ne vous pardonnera pas non plus » les vôtres. — Et le maître irrité le livra aux » exécuteurs de la justice, jusqu'à ce qu'il » lui payât tout ce qu'il lui devait. Mon père » qui est dans le ciel vous traitera aussi de » la même manière, si chacun de vous ne » pardonne de bon cœur à son frère ses » fautes. — Ayez donc des entrailles de miséricorde; revêtez-vous de bonté, d'humilité, » de douceur, de patience. Supportez-vous

» les uns les autres; et si l'un a sujet de se
» plaindre de l'autre, pardonnez-vous récipro-
» quement, comme J. C. vous a pardonnés. —
» Soyez patiens envers tous; prenez garde que
» personne ne rende le mal pour le mal. —
» Ne vous vengez point vous-mêmes, *mes* bien-
» aimés; mais laissez agir la colère *de Dieu*;
» car il est écrit: c'est à moi que la ven-
» geance appartient, et c'est moi qui ferai jus-
» tice, dit le Seigneur. Si donc votre ennemi
» a faim, donnez-lui à manger; s'il a soif,
» donnez-lui à boire; car, en agissant de la
» sorte, vous amasserez des charbons de
» feu sur sa tête. Ne vous laissez point vaincre
» par le mal; mais surmontez le mal par le
» bien (1). »

Je crois qu'il est évident, d'après quelques-uns de ces passages pris séparément, et plus encore, d'après tous ensemble, que la *vengeance*, telle que nous l'avons décrite en commençant ce chapitre, est défendue dans tous les degrés, sous toutes les formes, et dans toutes les occasions. Il nous est aussi défendu de refuser à un ennemi même les droits les plus imparfaits: « si votre ennemi a faim, » donnez-lui à manger; s'il a soif, donnez-lui

(1) *Matth.* VI., 14, 15; XVIII, 34, 35; *Col.* III, 12, 13; 1 *Thess.* V, 14, 15; *Rom.* XII, 19, 20, 21.

« à boire (1); » tous exemples de droits imparfaits. Si un homme, dont nous avons reçu quelque offense, nous demande un suffrage auquel ses qualités lui donnent des titres, nous ne devons pas le lui refuser, par un motif de ressentiment, ou par le souvenir des torts que nous avons reçus de lui. Son droit, et notre obligation, qui est la suite de ce droit, ne sont point altérés par son inimitié contre nous, ou par la nôtre contre lui.

D'un autre côté, je ne conçois pas que ces défenses aient pour but d'empêcher la poursuite et la punition des crimes publics. Dans le dix-huitième chapitre de St. Matthieu, notre Sauveur dit à ses disciples : « si votre frère, » qui vous a offensés, refuse d'écouter l'église, » regardez-le comme un païen et un publi- » cain. » Immédiatement après, lorsque St. Pierre lui demande : « combien de fois faudra- » t-il que je pardonne à mon frère qui m'aura » offensé? Sera-ce jusqu'à sept fois ? » Christ répond : « je ne vous dis pas jusqu'à sept fois, » mais jusqu'à septante fois sept fois ; » c'est-à-dire, aussi souvent que l'offense sera répétée.

---

(1) Voyez aussi *Exode* XXIII, 4 : « Quand le bœuf ou » l'âne de votre ennemi se sera égaré, et que vous le ren- » contrerez, vous ne manquerez pas de le ramener. Quand » vous verrez l'âne de votre ennemi abattu sous sa charge, » si vous ne l'avez pas secouru, vous aiderez son maître » à le relever. »

De ces deux passages voisins, comparés ensemble, nous sommes autorisés à conclure que le pardon d'un ennemi n'est point incompatible avec une poursuite dirigée contre lui, comme coupable d'un crime public; et que la discipline établie dans les sociétés civiles ou religieuses, pour contenir ou pour punir les coupables, doit être maintenue.

Si ces défenses ne doivent point retenir le magistrat dans l'exercice de son emploi, elles ne doivent point retenir l'accusateur; car la fonction de l'accusateur est aussi nécessaire que celle du magistrat.

Par la même raison, il n'est point défendu aux particuliers de corriger le vice, lorsqu'il est en leur pouvoir de le faire; pourvu qu'ils soient assurés d'être provoqués par la faute, et non par l'injure; et que leurs motifs soient entièrement dégagés de tout mélange de cet orgueil, qui jouit et triomphe par l'humiliation d'un antagoniste.

Ainsi, l'on ne viole point la charité chrétienne en refusant de se trouver avec certaines personnes, et de leur rendre des politesses, lorsque par là l'on improuve et l'on décourage quelque pratique vicieuse. C'est cette branche de discipline *extrajudiciaire* qui supplée aux défauts et à la faiblesse des lois. Elle est expressément autorisée par St. Paul (1 *Cor.* V, 11.): « Mais je vous écris maintenant que vous ne

» devez point avoir de communication avec
» aucun qui prend le nom de frère parmi
» vous, s'il est impudique, ou avare, ou ido-
» lâtre; s'il outrage les autres; s'il est ivrogne,
» ou ravisseur du bien d'autrui; et que vous
» ne devez pas même manger avec un tel
» homme. » L'utilité d'une telle association contre le vice est depuis long-temps éprouvée dans un cas remarquable, et pourrait s'étendre avec avantage à plusieurs autres. La coalition des femmes honnêtes, pour exclure de leur société les femmes entretenues et les prostituées, contribue peut-être plus à décourager ce genre de vie, et empêche un plus grand nombre de femmes de l'embrasser, que toutes les considérations réunies de la prudence et de la religion.

Il nous est aussi permis de prendre les précautions nécessaires pour n'être plus exposés aux mêmes injures, ou pour ne pas exciter à les répéter. Si un domestique ou un négociant nous ont trompés, nous ne sommes plus tenus de nous fier à eux; car ce serait les encourager dans leurs pratiques criminelles, et par conséquent leur faire un grand tort.

Lorsqu'un bienfait ne peut être accordé qu'à une seule personne, ou à un très-petit nombre; et lorsque le choix de la personne à qui nous l'accordons est une marque de faveur pour elle, nous sommes libres de préférer ceux qui ne

nous ont pas offensés à ceux qui l'ont fait? Le contraire n'est exigé nulle part.

Jésus-Christ, qui, comme on l'a démontré (1), estimait les vertus par leur utilité réelle, et non par la mode et l'opinion populaire, préfère le pardon des injures à toute autre vertu. Il le commande plus souvent, d'une manière plus pressante, sous une plus grande diversité de formes, en y ajoutant cette circonstance particulière et frappante: c'est que le pardon des injures que nous avons reçues des autres, est la condition sans laquelle nous ne pouvons attendre de Dieu, ni même lui demander, le pardon de nos propres fautes. Cette préférence est justifiée par l'importance suprême de cette vertu en elle-même. Les haines et les animosités dans les familles et parmi les voisins, qui troublent si souvent la vie humaine et sont la source de la moitié de ses misères, ne viennent que d'un défaut d'indulgence, et ne peuvent cesser que par l'exercice de cette vertu, dans une des parties, ou dans l'une et l'autre à la fois.

---

(1) Voyez l'ouvrage intitulé: *a View of the internal evidence of the Christian Religion.* AUT.

Il existe deux traductions en français de cet excellent ouvrage, rempli de vues neuves et frappantes. Je ne connais que la première, intitulée: *évidence intrinsèque du Christianisme*, 1 vol. in-12, avec quelques notes médiocres. *Trad.*

CHAPITRE IX.

Du duel.

Le duel, comme punition, est absurde. Car il est aussi probable que la punition tombera sur l'offensé que sur l'offenseur. Il n'est guère moins absurde comme réparation; il est, en effet, difficile d'expliquer en quoi la *satisfaction* consiste; comment elle peut réparer l'injure, ou fournir un dédommagement pour le tort déjà reçu.

La vérité est qu'on ne le considère sous aucun de ces deux rapports. La loi de l'honneur ayant attaché le reproche de lâcheté au silence dans les affronts, l'on donne et l'on accepte un cartel, sans autre dessein que de prévenir ou de détruire ce soupçon; sans malice contre son adversaire, généralement sans aucun désir de le tuer; et sans autre but que de conserver dans le monde la réputation et l'honneur de la personne offensée.

L'absurdité de cette règle de conduite est une considération : le devoir et la conduite même des individus, tant que cette règle subsiste, en est une autre.

A cet égard, l'unique et véritable question est celle-ci : le soin de notre réputation est-il

ou n'est-il pas un motif suffisant pour nous justifier d'ôter la vie à un autre homme?

Le meurtre est défendu; et toutes les fois que l'on détruit la vie d'un homme, autrement que par l'autorité publique, l'on commet un meurtre. Le prix de la vie humaine et la sûreté nécessaire à sa conservation rendent cette règle indispensable. Je ne vois pas que l'on puisse trouver pour le meurtre une autre définition, qui n'autorise pas la violence particulière, au point de rendre la société un théâtre de dangers et de carnage.

Si des lois d'honneur sans autorisation sont regardées comme suffisantes pour faire naître des exceptions aux défenses émanées de la Divinité, c'en est fait de toute morale fondée sur la volonté de Dieu; l'obligation de chaque devoir peut, une fois ou l'autre, être anéantie par les fluctuations et les caprices de la mode.

« Mais le sentiment de la honte est une » véritable torture : et il n'est point d'autre » remède pour l'éloigner que d'attaquer la vie » de notre adversaire. » Qu'en conclure? Les maux que les hommes souffrent faute d'argent sont quelquefois extrêmes; et il ne se présente d'autre ressource que celle de détruire une vie, qui se trouve entre la personne malheureuse et l'héritage qu'elle attend. Le motif, dans ce cas, est aussi pressant, et les moyens à-peu-près les mêmes, que dans le cas

précédent. Cependant, cette cause ne trouve point de défenseurs.

Mettez de côté cette circonstance que le duelliste expose sa propre vie, et le duel devient assassinat. Admettez cette circonstance: quelle différence produit-elle? Aucune; si ce n'est qu'un plus petit nombre, peut-être, imitera cet exemple, et que la vie humaine en aura un peu plus de sûreté, puisqu'elle ne pourra être attaquée sans que l'agresseur expose la sienne propre. L'expérience prouve cependant qu'il y a, dans un grand nombre d'hommes, assez de courage pour se soumettre à ce danger. Et quand il en serait autrement, le moyen de défense que l'on voudrait en tirer, ressemblerait précisément à celui que pourrait employer un voleur, dont l'entreprise aurait été si courageuse et si désespérée, qu'il serait sans apparence qu'un bien grand nombre d'hommes voulussent tenter de l'imiter.

En condamnant ainsi la conduite du duelliste, j'ai toujours supposé que son adversaire est tué. Cette supposition est légitime. Car, si un homme n'a pas droit de tuer son adversaire, il n'en a pas plus de l'entreprendre.

D'un autre côté, je m'abstiens d'appliquer au cas du duel le principe évangélique du pardon des injures; parce qu'il est possible de supposer que l'injure est pardonnée, et que le duelliste n'agit que par égard pour sa propre

réputation. S'il en est autrement, le crime du duel est manifeste, et d'autant plus considérable.

Sous ce point de vue, il paraît inutile de distinguer entre celui qui donne, et celui qui accepte un défi : ils courent l'un et l'autre la même chance de détruire une vie ; et ils agissent par la même persuasion que ce qu'ils font est indispensable pour recouvrer ou conserver leur honneur dans la société.

L'opinion publique est difficilement comprimée ou modifiée par les institutions civiles. C'est pourquoi je mets en question s'il est possible de trouver des règlemens, dont la force soit suffisante pour changer la loi d'honneur, qui frappe tous les scrupules sur le duel du reproche de lâcheté.

L'insuffisance de la réparation, que la loi de ce pays accorde pour les injures qui affectent un homme dans son honneur et sa sensibilité, excite un grand nombre de personnes à se venger elles-mêmes. La poursuite judiciaire de ces offenses, n'aboutissant qu'à obtenir un misérable dédommagement, rend seulement l'offensé plus ridicule. — C'est un mal auquel on devrait porter remède.

Quant à l'état militaire, où l'on s'attache au point d'honneur avec une attention et une délicatesse exquises, je voudrais y établir une cour d'honneur, avec pouvoir d'ordonner ces

soumissions et ces excuses, que l'on veut obtenir ordinairement par un défi. L'usage pourrait enfin s'établir, parmi la noblesse de toutes les professions, de rapporter toutes les querelles au même tribunal.

Le duel, par les lois actuelles, peut difficilement être atteint d'une punition légale. Le défi, le rendez-vous, et toutes les circonstances préliminaires, qui indiquent l'intention dans laquelle les combattans se sont rencontrés, sont soigneusement supprimés; et la cour de justice n'y voit plus qu'une simple rencontre. Et, si une personne est tuée en combattant contre son adversaire, la loi ne regarde sa mort que comme un homicide non prémédité.

CHAPITRE X.

Des procès.

» S'IL est *possible*, vivez en paix avec tous » les hommes. » Ce précepte contient un aveu indirect que cela n'est pas toujours *possible*.

Les exemples (1), qui sont contenus dans

---

(1) « Si quelqu'un vous donne un soufflet sur la joue droite, » présentez-lui aussi l'autre; si quelqu'un veut vous faire » un procès pour avoir votre tunique, abandonnez-lui aussi » votre manteau; si quelqu'un veut vous contraindre de faire » mille pas avec lui, faites-en deux mille. » *Matth.* V, 34 — 41.

le cinquième chapitre de St.-Matthieu, doivent être regardés plutôt comme une manière proverbiale de décrire certains devoirs de douceur et de bienveillance, ou le caractère vers lequel nous devons tendre, que comme des directions que nous soyons tenus d'observer à la lettre, ou dont l'observation soit en elle-même fort importante. Le premier de ces exemples est : « si votre ennemi vous donne un soufflet » sur la joue droite, présentez-lui aussi la gauche; » cependant, lorsqu'un des soldats frappa Jésus sur la joue, nous trouvons que Jésus releva cet outrage avec une juste indignation : « si » j'ai mal parlé, faites voir ce que j'ai dit de » mal : mais si j'ai bien parlé, pourquoi me » frappez-vous (1)? » On peut observer encore que ces différens exemples sont pris dans des injures légères et tolérables. Une règle, qui défendrait toute opposition aux injures, toute défense contre les attaques, ne pourrait avoir d'autre effet que celui de mettre les bons sous la puissance des méchans, et de livrer une moitié du genre humain aux déprédations de l'autre moitié; ce qui ne manquerait pas d'arriver, si quelques-uns se regardaient comme liés par cette règle, tandis qu'elle serait méprisée par les autres. St. Paul, qui, plus que personne,

(2) *Jean* XVIII, 22, 23.

recommandait l'indulgence et le pardon des injures avec un profond sentiment de l'importance et de l'obligation de ces vertus, ne croyait pas cependant qu'elles rendissent nécessaire de se soumettre entièrement, et sans résistance, à tous les outrages, ou de négliger les moyens de salut et de défense personnelle. Il chercha un asile dans les lois de son pays, et dans les priviléges des citoyens romains, contre la conspiration des Juifs (*Act.* XXV, 11.), et contre la violence clandestine du premier capitaine (*Act.* XXII, 25). Et cependant, c'est le même apôtre qui reprocha aux Corinthiens leur esprit litigieux avec tant de sévérité. « C'est un défaut parmi vous d'avoir » des procès les uns contre les autres; pour- » quoi ne souffrez-vous pas plutôt qu'on vous » fasse tort? pourquoi n'endurez-vous pas » plutôt quelque perte (1)? »

D'un côté donc, le christianisme exclut tout motif de vengeance, toute poursuite pour un objet frivole : en sorte que, lorsque l'injure est petite; lorsque l'on ne peut produire aucun bon effet par un exemple public; lorsqu'il n'est pas probable que le pardon amène une répétition de l'injure, ou lorsque la dépense d'un procès devient une punition trop sévère

(1) 1 Cor. VI, 7.

pour l'offense; alors il est défendu au chrétien, par sa religion, d'avoir recours à la loi.

D'un autre côté, une poursuite juridique n'est en opposition avec aucune règle de l'évangile, lorsqu'elle est entreprise:

1. Pour établir un droit important;

2. Pour obtenir une compensation de quelque dommage considérable;

3. Pour prévenir quelque injure prochaine.

Mais, puisque l'on suppose le procès entrepris dans le simple but d'obtenir justice et sûreté, le demandeur est tenu de choisir la voie la moins dispendieuse pour l'atteindre; ainsi que de consentir à tout moyen paisible d'y arriver. Ainsi, il doit consentir à un *arbitrage*, dans lequel les arbitres peuvent faire ce que la loi ne fait point, partager le dommage, lorsque le tort est réciproque; ou à terminer l'affaire en acceptant une compensation sur le tout, sans entrer dans un détail d'articles, qu'il est quelquefois très-difficile d'ajuster séparément.

Quant au reste, le devoir des parties plaidantes est exprimé dans les directions suivantes:

Ne point prolonger un procès par des appels contre votre propre conviction.

Ne point entreprendre ou soutenir un procès contre un adversaire pauvre, ou le rendre plus long ou plus dispendieux qu'il ne faut, dans l'espérance de l'intimider ou de le fatiguer par les dépenses.

N'exercer aucune influence sur les témoignages par votre autorité ou par vos promesses.

Ne point en supprimer que vous ayez en votre pouvoir, quoiqu'ils puissent faire contre vous.

Jusqu'ici nous avons parlé des actions civiles. Dans les poursuites criminelles, l'accusateur doit oublier son injure personnelle et procéder dans le même esprit et d'après les mêmes motifs que le magistrat, l'un étant un ministre de la justice aussi nécessaire que l'autre, et tous les deux étant tenus de ne se laisser conduire que par un amour impartial du bien public.

Autant la punition d'un coupable est utile ou son impunité dangereuse pour la communauté, autant celui qui fut l'objet du crime est tenu de le poursuivre; parce que cette poursuite doit, par sa nature, partir de la personne lésée.

En conséquence, les grands crimes, comme les vols, les faux et autres semblables, ne devraient point être épargnés par la crainte du trouble ou de la dépense où pourrait nous jeter leur poursuite, ni par une fausse honte ou une compassion déplacée.

Il y a certains vices, comme la perturbation du repos public, le monopole, la contrebande, la violation du dimanche, la profanation, l'ivrognerie, la prostitution, l'établissement

d'une maison de débauche, la composition, la publication ou la vente des livres ou des tableaux lascifs, et plusieurs autres du même genre, dont la poursuite appartient également à tous ceux qui habitent dans le voisinage, et ne peut, par conséquent, être imposée comme une obligation sur aucun.

Néanmoins, la personne qui entreprend cette poursuite sur de justes motifs ne laisse pas d'avoir beaucoup de mérite : ce qui produit à-peu-près le même effet.

C'est sans raison que le caractère d'un *délateur* est odieux dans ce pays. Mais, dans tous les cas où une dénonciation ou le soin de faire exécuter la loi peut produire un avantage bien décidé pour le public, un honnête homme doit mépriser un préjugé qui n'est point soutenu par de justes raisons, et pourra se justifier de toute imputation d'intérêt personnel, en abandonnant sa portion de l'amende ou de l'indemnité.

D'un autre côté, les poursuites qui n'ont d'autre objet que la récompense qui s'y trouve attachée, ou la satisfaction d'une haine particulière (lorsque la faute ne produit aucune perte pour le public, ou n'est que l'effet de l'ignorance et de l'imprudence), sont réprouvées par cette défense générale de ne *jamais appliquer un article de la loi dans un but vers lequel il n'était pas dirigé.* On

peut ranger dans la même classe l'action de ceux qui font revivre officieusement des lois surannées, contre des prêtres catholiques, ou des docteurs non-conformistes.

CHAPITRE XI.

De la reconnaissance.

Les exemples d'ingratitude arrêtent ou découragent la bienfaisance volontaire; et c'est en cela que consiste le mal produit par l'ingratitude. Ce mal n'est pas peu de chose. Car, après avoir fait tout ce qu'on peut faire pour avancer le bien public, en prescrivant des règles de justice, et les fesant exécuter par des punitions ou par la force, il faut laisser beaucoup encore à ces bons offices, dont les hommes sont libres de se dispenser ou de s'acquitter. Or, non-seulement le choix des objets, mais encore la quantité et l'existence même de ces bons offices dans le monde, dépendent, en grande partie, de la reconnaissance qu'ils font naître; et c'est là une considération d'une importance générale.

Une autre motif pour cultiver en nous le sentiment de la reconnaissance est le suivant:

Le même principe, qui est touché de la bonté d'un bienfaiteur humain, est aussi susceptible d'être affecté par la bonté divine, et de devenir,

par l'influence de cette affection, la source de la vertu la plus pure et la plus noble. L'amour de Dieu est la plus sublime reconnaissance. On se méprend donc en imaginant qu'il n'est point question de cette vertu dans les livres sacrés des chrétiens : car tout précepte qui nous commande *d'aimer Dieu, parce qu'il nous a aimé le premier*, présuppose le principe de la reconnaissance, et le dirige vers son véritable objet.

Il est impossible de définir les diverses expressions de la reconnaissance, parce qu'elles varient avec le caractère et la situation du bienfaiteur et les occasions offertes à la personne obligée; variété qui n'a point de bornes.

Il faut observer cependant que la reconnaissance ne peut jamais obliger un homme à commettre une injustice, ou une action dont il est antérieurement obligé de s'abstenir; ce n'est point être ingrat que refuser de faire ce que nous ne pouvons pas accorder avec le sentiment de notre devoir; mais c'est être ingrat et hypocrite tout ensemble que de se couvrir de cette raison, lorsqu'elle n'est point véritable. La fréquence de ce prétexte a jeté une défaveur injuste sur ce moyen de défense contre l'accomplissement de la volonté d'un bienfaiteur.

On a toujours regardé comme contraire à la délicatesse et à la générosité, de reprocher à quelqu'un les bienfaits qu'il a reçus : mais on

fait preuve d'être totalement privé de ces deux vertus, ainsi que de toute probité, lorsqu'on prend avantage de l'ascendant que les bienfaits donnent à si juste titre, pour exciter ou entraîner ceux à qui l'on a fait du bien, à des complaisances basses ou malhonnêtes.

CHAPITRE XII.

De la médisance.

Parler, c'est agir dans la rigueur philosophique et dans la tendance morale; car, si le résultat et les motifs de notre conduite sont les mêmes, les moyens que nous employons ne font aucune différence.

Et voilà, dans le vrai, ce que notre Seigneur déclare, *Matth. XII*, 37: « Par vos paroles, » vous serez justifiés; et par vos paroles, vous » serez condamnés: » c'est-à-dire, par vos paroles aussi bien que par vos actions; il sera tenu compte des unes aussi bien que des autres; car elles possèdent également la propriété de produire volontairement du bien et du mal.

La médisance peut se distinguer en deux sortes: la médisance *malicieuse* et la médisance *inconsidérée*.

La médisance malicieuse consiste à rapporter soit le vrai, soit le faux (1), dans le dessein de faire du mal.

(1) Le mot anglais *slander* a un sens plus étendu que

Je conviens que la vérité ou la fausseté de ce que l'on rapporte changent beaucoup le crime; mais la vérité peut devenir l'instrument du succès d'un dessein malicieux, aussi bien que le mensonge; et si le but est mauvais, les moyens ne peuvent être innocens. Je pense que le sens du mot *médisance* devrait être limité à la production d'un mal gratuit. Si, lorsque nous voulons servir notre propre intérêt, nous cherchons à y parvenir par le mensonge, c'est une fraude; si c'est en publiant la vérité, il ne faut point le regarder comme criminel, sans quelque circonstance additionnelle, telle que la violation d'une promesse, l'abus de la confiance et autre semblable.

Quelquefois le mal est dirigé contre la personne à laquelle nous parlons; quelquefois l'on satisfait sa haine en portant préjudice à un tiers. Faire naître des soupçons, allumer ou entretenir des disputes, faire perdre la faveur ou l'estime d'un bienfaiteur à ceux qui la possèdent, rendre méprisable ou criminel dans l'opinion publique un homme pour qui nous avons de la haine; tel est l'emploi de

---

notre mot *médisance* : il désigne également la médisance et la calomnie. Je n'ai point trouvé en français de terme correspondant. Cela donne à ce passage en français une imperfection, qui ne se trouve pas dans l'anglais. *Trad.*

la médisance. Le degré de crime qui s'y trouve doit se mesurer par la grandeur et l'étendue du malheur qui en a été le résultat.

Les déguisemens par lesquels la médisance peut se produire, soit tout bas avec la demande du secret comme précaution nécessaire, soit avec une répugnance affectée; ces déguisemens, dis-je, ne font qu'aggraver la faute, puisqu'ils marquent un dessein plus prémédité.

La médisance *inconsidérée* est un tort tout différent, quoiqu'il puisse produire le même mal, et que ce mal puisse avoir été prévu. La différence consiste en ce que le médisant n'a pas ici la conscience du dessein que nous lui avons attribué dans la médisance préméditée.

Ici le mal se trouve dans le défaut de cette attention aux conséquences de notre conduite qu'un juste attachement au bonheur de l'humanité et à notre devoir n'aurait pas manqué de faire naître en nous. Et ce n'est pas répondre à cette accusation que de dire : nous n'avions pas de mauvais *dessein*. Un domestique peut être un très-mauvais domestique, et n'avoir cependant jamais le *dessein* d'agir contre l'intérêt ou la volonté de son maître; et le maître pourra punir avec justice un tel domestique d'une inattention et d'une négligence presque aussi nuisibles qu'une désobéissance volontaire. Je ne vous accuse pas, pourra-t-il lui dire, d'avoir une intention formelle

de me fâcher : mais, si la crainte de me déplaire, si le soin de mes intérêts, en un mot, si toutes les qualités, qui constituent un bon domestique, ne vous avaient pas manqué totalement, non-seulement elles vous auraient éloigné de tout dessein prémédité de me chagriner ; mais encore elles auraient tellement influé sur vos pensées, que vous auriez abandonné cette licence inconsidérée qui m'a été si préjudiciable, et vous auriez éprouvé une sollicitude habituelle sur les effets et la tendance de vos actions et de vos paroles. — Cet exemple peint assez bien toutes les fautes d'inattention, et en particulier, la médisance inconsidérée.

Les informations données pour prévenir, éclairer, etc., ne sont point médisance.

La louange donnée sans distinction est l'opposé de la médisance ; mais c'est l'extrême opposé ; et bien qu'elle veuille quelquefois se donner pour un excès de candeur, elle n'est communément que l'effusion d'une intelligence frivole, ou d'un mépris volontaire de toute distinction morale.

PHILOSOPHIE MORALE.

LIVRE TROISIÈME.

PARTIE TROISIÈME.

DES DEVOIRS RELATIFS QUI RÉSULTENT DE LA CONSTITUTION DES DEUX SEXES.

La constitution des deux sexes est le fondement du *mariage*.

A côté du sujet du mariage, se trouvent la fornication, la séduction, l'adultère, l'inceste, la polygamie, le divorce.

Comme conséquence du mariage, on peut placer les relations et les devoirs réciproques des pères et des enfans.

Nous parlerons de ces différens objets dans l'ordre suivant : premièrement, de l'utilité publique des institutions matrimoniales; secondement, des sujets qui tiennent à celui du mariage, dans l'ordre où nous venons de les nommer; troisièmement, du mariage lui-même;

Digitized by Google

et enfin, des relations et des devoirs réciproques des parens et des enfans.

CHAPITRE I.

De l'utilité publique des institutions matrimoniales.

L'UTILITÉ publique des institutions matrimoniales consiste en ce qu'elles contribuent à produire les bons effets suivans :

1. Le bien-être particulier des individus, surtout des femmes. Il est possible que cette raison ne s'applique pas également à tous : néanmoins tous sont obligés d'éviter tout genre de conduite qui tend, dans ses conséquences générales, à décourager le mariage : car ce qui favorise le bonheur du plus grand nombre est obligatoire pour tous.

2. La production d'un plus grand nombre d'enfans bien portans, leur éducation meilleure, les moyens de leur préparer un établissement convenable dans la vie.

3. La paix de la société. On tarit une grande source de disputes, en assignant une ou plusieurs femmes à un homme, et en protégeant son droit exclusif par les sanctions de la morale et de la loi.

4. Une plus grande perfection dans le gouvernement social, en distribuant la communauté

en familles distinctes, et en établissant sur chacune l'autorité d'un père de famille, qui a plus d'ascendant elle seule que toutes les autorités civiles ensemble.

5. Ce même effet encore, en ce que l'état trouve une nouvelle sécurité pour la bonne conduite des citoyens dans la sollicitude qu'ils éprouvent pour le bonheur de leurs enfans, et dans la nécessité où ils sont de s'arrêter à des demeures fixes.

6. L'encouragement de l'industrie.

Quelques peuples anciens semblent avoir mieux senti l'importance des institutions matrimoniales que nous ne la sentons maintenant. Les Spartiates obligeaient par des punitions leurs citoyens à se marier; et les Romains y étaient encouragés par le *jus trium liberorum*. Un homme sans enfans n'avait droit, par la loi romaine, qu'à la moitié des legs qui lui étaient faits; c'est-à-dire, ne pouvait recevoir, au plus, que la moitié de la fortune du testateur.

CHAPITRE II.

De la fornication.

Le premier et le plus grand mal, et par conséquent la culpabilité du concubinage illimité, consiste dans sa tendance à diminuer le

nombre des mariages, et par conséquent à détruire les effets utiles que nous avons énumérés dans le chapitre précédent.

Le concubinage illimité décourage le mariage en faisant cesser la plus forte tentation qui puisse nous y entraîner. Les hommes ne se soumettront jamais à l'embarras, à la dépense et à la gêne de l'état du mariage, s'ils peuvent satisfaire leurs passions à meilleur compte; et cependant ils se soumettront à tout plutôt que de ne pas les satisfaire.

Le lecteur sentira bien la grandeur de ce mal, s'il fait attention à l'importance et à la variété des bons effets que produit le mariage, et s'il se souvient de plus, que la qualité morale et la malignité d'un crime ne doivent pas s'estimer par l'effet particulier d'*une* offense, ou de l'offense d'*une* personne, mais par la tendance générale et par la conséquence des crimes de la même nature. Le libertin peut ne pas sentir que l'irrégularité de sa conduite l'empêche de se marier, parce qu'il en est détourné par des considérations d'un autre genre. Il lui est plus difficile encore de comprendre qu'en se livrant à ses passions il peut empêcher les autres de se marier. Mais quelle serait la conséquence, si la même licence était universelle? Et qu'est-ce qui peut empêcher qu'elle ne devienne universelle, si elle est innocente ou tolérable en lui?

2. La fornication suppose la prostitution; et la prostitution conduit et laisse ses victimes dans un malheur assuré. Elle n'est point petite la somme de malheur que le besoin, la maladie ou l'insulte font tomber sur ce rebut de la société humaine, dont les cités populeuses sont infestées. Le tout est une conséquence générale de la fornication. Chaque acte, chaque exemple de ce vice accroît ou fait durer ce mal.

3. La fornication produit une habitude indomptable d'incontinence, qui entraîne aux crimes plus graves de la séduction, de l'adultère, du viol, etc., (1). Il est aussi vrai, de quelque manière qu'on l'explique, que le commerce criminel des deux sexes déprave l'ame, et corrompt le caractère moral plus qu'aucune autre espèce de vice. Ce prompt sentiment du crime, cette résolution rapide et décisive contre lui, qui contituent un caractère vertueux, se trouvent rarement chez les personnes adonnées à ces plaisirs licencieux. Celui qui se livre à cette passion a le cœur ouvert à tous les vices dont la tentation peut se présenter. Dans les classes

(1) C'est de cette passion que l'on a dit avec justesse: « L'irrégularité n'a point de bornes. Un excès conduit à un » autre excès. Le moyen le plus aisé et le plus excellent » d'être vertueux est donc de l'être tout-à-fait. » *Ogden, serm.* XVI.

inférieures, elle est le premier pas vers les crimes les plus honteux; et dans les conditions relevées, vers cette malheureuse dissolution de principes, qui se manifeste par l'immoralité de la vie publique, et le mépris de toutes les obligations religieuses et morales. Ajoutez encore que l'habitude du libertinage rend difficile ou impossible pour l'ame de goûter les plaisirs intellectuels, moraux et religieux; ce qui est une grande perte pour le bonheur.

4. La fornication perpétue une maladie que l'on peut regarder comme un des plus grands fléaux de l'espèce humaine, et dont les effets, à ce qu'on dit, se font sentir même sur les générations éloignées.

La passion étant une passion naturelle, il est clair que Dieu a voulu qu'elle fût satisfaite; mais est-ce avec quelques restrictions? c'est ce qu'il faut déterminer par des considérations d'un autre genre.

La révélation chrétienne condamne la fornication d'une manière absolue et péremptoire. « C'est du cœur, » dit Jésus-Christ, « que » partent les mauvaises pensées, les meurtres, » les adultères, *la fornication*, les vols, les faux » témoignages, les blasphêmes: voilà ce qui » souille un homme. » Telles sont les paroles de Jésus-Christ lui-même; et un mot de lui sur un sujet est décisif. Il est bon d'observer dans quelle compagnie se trouve ici la

fornication : ce sont les meurtres, les vols, les faux témoignages, les blasphêmes. Je ne veux point dire que ces crimes sont égaux, parce qu'ils sont joints ensemble; mais cela prouve, je crois, qu'ils sont tous des crimes. Les apôtres parlent sur ce sujet avec plus d'étendue. Un passage bien connu de l'épître aux Hébreux peut tenir lieu de tous les autres, parce que, si l'on admet l'autorité d'après laquelle les apôtres ont parlé, il est décisif. « Le mariage » et le lit sans tache sont honorables entre tous » les hommes, mais Dieu jugera les fornicateurs » et les adultères : » ce qui était beaucoup dire dans un temps où l'on ne convenait pas, même parmi les philosophes, que la fornication fût un crime.

L'écriture ne sanctionne pas ces austérités que l'on a depuis imposées au monde au nom de la religion de Christ, comme le célibat du clergé, l'honneur accordé à la virginité perpétuelle, la *prohibitio concubitûs cum gravidâ uxore;* mais par une juste connaissance, et par un soin particulier des vrais intérêts de l'espèce humaine, elle a pourvu, dans le mariage d'un homme avec une femme, à la satisfaction nécessaire des penchans de leur nature, et les a *bornés* à cette satisfaction.

La tolérance reconnue, et, dans quelques pays, l'autorisation, la taxation, l'organisation des mauvais lieux publics, ont été, aux yeux

du peuple, une autorisation de la fornication même, et ont tellement contribué, conjointement avec quelques autre causes, à corrompre l'opinion publique, qu'il n'est point de pratique dont l'immoralité soit moins observée ou moins reconnue, quoiqu'il y en ait peu, dont l'immoralité soit plus facile à prouver. Les législateurs qui ont protégé les maisons de prostitution auraient dû prévoir cet effet, et considérer en même temps que tout ce qui facilite la fornication diminue les mariages. Quant à l'apologie ordinaire, par laquelle on justifie cette discipline relâchée, le danger de plus grands malheurs, si l'on fermait trop rigoureusement l'accès aux prostituées; il sera temps d'y penser quand les lois et les magistrats auront fait tout ce qui dépend d'eux. La vigilance la plus soutenue des uns et des autres ne fera guère qu'opposer quelques barrières et quelques difficultés à ce commerce. Et après tout, l'expérience aurait dû dissiper ces craintes prétendues. Les hommes sont les plus vertueux sous tous les rapports, dans les pays où les femmes sont les plus chastes.

Il est un genre de cohabitation, que l'on peut distinguer sans-doute d'un libertinage illimité, et que, par sa ressemblance avec le mariage, l'on pourrait regarder comme participant à sa sainteté et à son innocence; je veux parler du cas des *maîtresses entretenues*,

avec la circonstance favorable de la fidélité mutuelle. J'ai souvent entendu justifier cette conduite par l'apologie suivante, ou à-peu-près:

« Que la cérémonie étant différente en » différens pays, et dans le même pays chez » les différentes sectes, et même se réduisant » presque à rien chez quelques-unes; de plus, » n'étant jamais prescrite, ou même jamais mentionnée dans l'écriture, elle ne peut être qu'une » forme ou une cérémonie d'invention humaine; » qu'en conséquence, si un homme et une » femme s'engagent réciproquement leur foi, » et sont fidèles l'un à l'autre, leur commerce » doit être le même, sous tous les rapports » moraux, que s'ils étaient réellement mariés : » car l'addition ou l'omission de ce qui n'est » que pure cérémonie ne peut produire aucune » différence aux yeux de Dieu, ni dans la » nature même du juste et de l'injuste. »

A tout cela, l'on peut répondre:

1. Si la situation des parties est la même que dans le mariage, pourquoi ne se marient-elles pas ?

2. Si l'homme veut conserver le pouvoir de renvoyer la femme à sa volonté, ou la tenir dans un état d'abaissement et de dépendance incompatible avec les droits que lui donnerait le mariage, ce n'est pas la même chose.

3. Ce n'est, sous aucun rapport, la même chose pour les enfans.

De plus, si la cérémonie du mariage n'est qu'une pure formalité, et une formalité variable, on peut en dire autant de la signature des engagemens, testamens, billets, concessions, etc., qui produisent cependant une grande différence dans les droits et les obligations des parties contractantes.

Et quant à ce que l'écriture ne détermine point de cérémonie, — l'écriture défend la fornication, c'est-à-dire, la cohabitation sans le mariage; laissant à la loi de chaque pays de prononcer ce qui constitue et ce qui ne constitue pas le mariage; de la même manière qu'elle défend le vol, c'est-à-dire, l'action de s'emparer de la propriété d'autrui; laissant aux lois municipales de déterminer ce qui rend la chose propriété, et de qui elle est la propriété: or cette détermination dépend, comme le mariage, de formalités variables et arbitraires.

En laissant de côté les préceptes de l'écriture, la résolution la plus simple de la question semble être la suivante. Il est immoral, parce qu'il est dangereux, que les hommes et les femmes habitent ensemble, sans se soumettre à certaines obligations irrévocables et sans se donner mutuellement certains droits civils; si donc la loi a attaché ces droits et ces obligations à certaines formes, en sorte qu'il soit impossible de les acquérir et de les contracter

d'une autre manière (ce qui est ici le cas, car quelles que soient les promesses réciproques des parties, il n'y a que la cérémonie du mariage qui puisse rendre ces promesses irrévocables), il devient immoral au même degré que les hommes et les femmes cohabitent, sans avoir rempli ces formalités.

Si la fornication est un crime, tout ce qui peut y conduire ou l'exciter devient un accessoire du crime; comme les conversations lascives, soit en termes obscènes, soit en termes déguisés et couverts d'une apparente modestie; les chansons, les peintures, les livres impurs. La composition et la publication de ces livres, soit par caprice, soit par intérêt, produisent tant de maux et ont des motifs si petits, qu'il est peu de crimes dont les suites soient plus funestes et les excuses plus misérables.

Les conversations indécentes, et, par la même raison, tout le reste, sont défendues par St. Paul, *Ephés.* IV, 29. « Qu'il ne sorte de votre » bouche aucune parole déshonnête : » et encore *Col.* III, 8. « Maintenant renoncez ..... aux » paroles déshonnêtes qui sortaient de votre » bouche. »

Admettre volontairement des pensées impures, ou les laisser s'emparer de l'imagination, peut se ranger dans la même catégorie, et se trouve condamné par Jésus-Christ, *Matth.* V, 28. « Quiconque regarde une femme avec

Cette *peine* doit être extrême, si nous en jugeons d'après les efforts barbares auxquels les femmes, dans ces circonstances, ont quelquefois recours pour cacher leur disgrâce, et si nous comparons cette barbarie avec la tendresse passionnée qu'elles éprouvent pour leurs enfans, dans tout autre cas. Il n'est qu'une agonie de la plus insupportable douleur qui puisse entraîner une femme à oublier sa propre nature, et la pitié qu'un étranger même éprouverait pour un enfant sans secours, qui l'implore par ses cris. Il est vrai que toutes n'en viennent pas à cette extrémité, mais si quelques-unes y sont entraînées, cela doit nous faire comprendre combien toutes souffrent par la même cause. Que dirons-nous donc de l'auteur de tous ces maux?

La *perte* qu'une femme éprouve par la ruine de sa réputation est au-delà de tout calcul. Le bonheur d'une personne dépend en grande partie de l'honneur et de l'accueil qu'elle trouve dans le monde; et ce n'est pas une petite mortification, même pour les ames les plus fortes, de se voir rejeté de la société de ses égaux, ou de n'y rencontrer que la négligence ou le dédain. Mais ce n'est pas là tout; ce n'est pas là le pire. Par une règle de la vie, qu'il est difficile de blâmer et impossible de changer, une femme perd, avec sa chasteté, toute perpective de mariage, ou du moins toute

perspective conforme aux espérances qu'elle avait accoutumé de nourrir. Cela est vrai surtout dans les conditions les plus basses, où se trouvent en général les femmes qui sont les plus exposées à des sollicitations de ce genre. Ajoutez encore que, lorsque la vie d'une femme dépend de sa réputation, comme cela arrive le plus souvent pour celles qui doivent trouver leur entretien dans le service, il ne reste à la misérable que de mourir de faim faute d'emploi, où de chercher sa nourriture et son entretien dans la prostitution.

Comme une femme rassemble sur ce point toute sa vertu, la perte de sa chasteté devient généralement la destruction de ses *principes moraux;* et cette conséquence est à craindre, que le commerce criminel soit découvert ou non.

2. On peut comprendre l'injure faite à la famille, par l'application de cette règle infaillible « de faire aux autres ce que nous vou-» drions que les autres nous fissent. » Qu'un père ou qu'un frère nous dise pour combien il voudrait souffrir cette injure dans une fille ou dans une sœur, et si une perte partielle ou même totale de sa fortune lui causerait la même douleur et la même affliction; et quand il réfléchira là-dessus, qu'il distingue, s'il le peut, entre un vol commis sur sa propriété par la fraude ou le faux, et la ruine de sa félicité par les intrigues d'un séducteur.

3. Le public en général perd l'avantage du service de la femme, dans sa véritable destination d'épouse et de mère. C'est peu de chose peut-être pour la communauté; mais c'est souvent plus que ne vaut tout le bien que le séducteur peut faire. De plus, c'est la séduction qui entretient la prostitution. Et autant il est à craindre qu'une femme, après son premier sacrifice, ne se livre à une vie dissolue, autant le séducteur est responsable de la multiplication de maux que son crime peut faire naître.

En somme, si nous poursuivons les effets de la séduction dans la complication de malheurs dont elle est la source, et s'il est juste d'estimer la grandeur des crimes par les maux qui sont produits volontairement, il paraîtra sans doute que ce n'est pas une invective exagérée d'affirmer que la moitié des crimes, pour lesquels les hommes sont punis de mort suivant les lois d'Angleterre, sont moins coupables que celui-là (1).

---

(1) Cependant la loi n'a pas infligé d'autre punition contre ce crime qu'une satisfaction pécuniaire à la famille injuriée. Et encore on ne peut l'obtenir que par la fiction la plus extraordinaire : le père intente son action contre le séducteur pour la perte du service de sa fille, durant sa grossesse et son état de nourrice.

CHAPITRE IV.

De l'adultère.

Il se trouve ici une nouvelle personne souffrante, l'époux outragé, qui est frappé dans ses affections et sa sensibilité, de la manière la plus douloureuse et la plus incurable que connaisse la nature humaine. Sous tout autre rapport, l'adultère, du côté de l'homme, qui veut corrompre la chasteté d'une femme mariée, emporte le crime de la séduction, et produit les mêmes malheurs.

L'infidélité de la femme est aggravée par sa cruauté envers ses enfans, qui sont ordinairement enveloppés dans la honte de leurs parens, et toujours malheureux par leurs querelles.

Si l'on dit que ces conséquences sont moins celles du crime que de la découverte du crime, nous répondons d'abord que le crime ne serait jamais découvert, s'il n'était point commis, et qu'en le commettant on n'est jamais assuré de n'être point découvert; en second lieu, si nous permettons un commerce adultère toutes les fois qu'il ne peut être découvert (conclusion à laquelle nous serions conduits par ce raisonnement), nous ne laissons à l'époux d'autre sécurité pour la

chasteté de sa femme, que le défaut de tentation ou d'occasion favorable; ce qui probablement, ou détournerait les hommes de se marier, ou rendrait le mariage un tel état d'alarmes et de jalousie pour le mari, qu'il finirait bientôt par rendre esclave et par enfermer sa femme.

Le vœu par lequel les personnes mariées s'engagent mutuellement à la fidélité, est attesté devant Dieu, et accompagné de circonstances solennelles et religieuses, qui le rapprochent de la nature du serment. Celui des coupables qui est marié commet donc un crime peu différent du parjure; et la séduction d'une femme mariée n'est guère moins qu'une subornation au parjure: — et ce crime est indépendant de la découverte.

Toute conduite, dont le but ou la tendance manifeste est de captiver l'affection d'une femme mariée, est une entreprise barbare contre la paix et la vertu d'une famille, bien qu'elle n'amène point à l'adultère.

L'apologie la plus commune, et même la seule, pour l'adultère, est la transgression précédente de l'autre partie. Il y a sans doute des degrés dans ce crime, comme dans tous les autres; et autant les mauvais effets de l'adultère sont anticipés par la conduite du mari ou de la femme qui s'en rend d'abord coupable, autant le crime du second est

exténuée. Mais ce n'est jamais une justification complète, à moins qu'il ne soit prouvé que l'obligation du vœu du mariage n'est fondée que sur la supposition de la fidélité réciproque; opinion qui n'est favorisée ni par l'utilité générale, ni par les termes de la promesse, ni par le dessein et le but du législateur qui a prescrit la forme du mariage. De plus, la règle que l'on voudrait soutenir par ce prétexte a une tendance manifeste à multiplier les transgressions, mais point du tout à ramener le coupable.

Considérer l'offense d'une partie comme *provoquant* la même offense de la part de l'autre; et l'autre comme *rendant*, par une espèce de *talion*, en répétant le crime, l'injure qu'elle a reçue, c'est se jouer puérilement des termes.

« Tu ne commettras point adultère » était une défense faite par Dieu même. Par la loi juive, l'adultère était un crime capital pour les deux complices : « Sera puni de mort » quiconque aura commis adultère avec la » femme de son prochain : la femme subira » la même peine. » *Lévit.* XX, 10. Ce passage prouve que le divin législateur mettait une grande différence entre l'adultère et la fornication. La révélation chrétienne confirme cette distinction; car dans tous les catalogues qu'elle nous donne des crimes et des criminels, elle

énumère séparément *la fornication et l'adultère, les impudiques et les adultères* (1). Par là les auteurs sacrés indiquent qu'ils ne considéraient pas le crime comme étant le même ; mais que, dans leur opinion, le crime de l'adultère était distinct de celui de la fornication, qu'il aggravait considérablement.

L'histoire de la femme surprise en adultère, qui se trouve dans le huitième chapitre de St. Jean, a fait croire à quelques personnes que le christianisme ne défend point ce crime. Puisque Jésus-Christ dit à cette femme : « et » moi aussi *je ne te condamne pas*, » nous devons croire, dit-on, qu'il ne regardait pas sa conduite comme aussi criminelle que nous le croyons aujourd'hui. Un examen plus attentif de cette histoire nous convaincra, je pense, qu'il est impossible d'en rien conclure quant à la véritable opinion de Jésus-Christ sur la culpabilité de l'adultère. Voici les termes du récit : « Alors les Scribes et les » Pharisiens lui amenèrent une femme qu'on » avait surprise en adultère ; et l'ayant mise » au milieu de l'assemblée, ils dirent à Jésus : » maître, cette femme a été surprise en adul- » tère ; or Moïse nous a ordonné dans la loi » de lapider les femmes adultères : vous donc, » qu'en dites-vous ? Ils disoient cela pour lui » tendre un piége, afin de le pouvoir accuser.

(1) *Matth.* XV, 19, 1 *Cor.* VI, 9 ; *Gal.* V, 9 ; *Hébr.* VIII, 4.

» Mais Jésus, s'étant baissé, se mit à écrire
» avec le doigt sur la poussière; et comme
» ils continuaient à l'interroger, il se re-
» dressa, et leur dit : que celui de vous
» qui est sans péché jette le premier la pierre
» contre elle; puis se baissant de nouveau, il
» continua d'écrire sur la poussière. Mais eux
» l'ayant ouï, et se sentant repris par leur
» conscience, se retirèrent l'un après l'autre
» jusqu'au dernier, les plus âgés étant sortis
» les premiers. Ainsi Jésus demeura seul
» avec la femme, qui était au milieu de la
» place. Alors Jésus se relevant, et ne voyant
» plus qu'elle, lui dit : femme, où sont ces gens
» qui vous accusaient ? Personne ne vous a-t-il
» condamnée? Elle lui dit: non, Seigneur. Jésus
» lui répondit: je ne vous condamne pas nonplus.
» Allez-vous-en et ne péchez plus à l'avenir. »

« Ils disaient cela pour lui tendre un piége,
» afin de pouvoir l'accuser, » c'est-à-dire, pour l'entraîner à exercer une autorité judiciaire, qui leur permît de l'accuser, devant le gouverneur romain, de se mêler sans droit du gouvernement civil. Tel était leur dessein, et la conduite de Jésus pendant toute cette affaire montre qu'il le connaissait et qu'il voulait le déjouer. Il les reçoit d'abord d'une manière froide et bien digne des intentions insidieuses avec lesquelles ils venaient vers lui : « il se baissa et se mit à écrire avec le

» doigt sur la poussière, » comme s'il ne les eût pas entendus; « et comme ils continuaient à l'interroger, » comme ils voulaient le forcer à parler, il les renvoya avec une réponse bien méritée par la malice et l'impertinence de leur visite, aussi bien que par la conduite secrète de plusieurs d'entr'eux : « que celui d'entre » vous qui est sans péché (c'est-à-dire, sans ce péché) lui jette la première pierre. » Ces paroles eurent leur effet. Touchés au vif par ce reproche, et voyant leur projet manqué, ils se dérobèrent l'un après l'autre, et laissèrent Jésus seul avec la femme. C'est alors qu'eut lieu la conversation, qui est pour nous dans ce moment la partie la plus essentielle de ce récit. « Jésus lui dit : femme, où sont » ces gens qui vous accusaient ? Personne ne » vous a-t-il condamnée ? Elle lui dit : non, » Seigneur. Jésus lui répondit : je ne vous » condamne pas non plus. Allez-vous-en, et » ne péchez plus à l'avenir. » Or lorsque Jésus demandait à cette femme « personne ne vous » a-t-il condamnée ? » il vouloit parler assurément (et la femme ne pouvait l'entendre qu'ainsi) d'une condamnation légale et judiciaire ; autrement sa réponse : « non, Seigneur, personne, » ne serait point vraie. Donnez tout autre sens au mot *condamnation*, comme blâme, censure, reproches, jugement particulier, etc., et vous verrez que plusieurs

l'avaient condamnée ; en particulier, tous ceux qui l'avaient amenée devant Jésus. Si donc Jésus avait en vue une sentence judiciaire, en parlant de *condamnation* dans sa question, l'usage ordinaire du langage nous conduit à croire qu'il avait en vue le même sens dans sa réplique : « Je ne vous condamne pas non » plus, » c'est-à-dire, je ne prétends à aucune autorité judiciaire sur vous ; mon affaire n'est pas de prononcer ou d'exécuter les décisions de la loi.

Lorsque Jésus-Christ ajoute : « allez, et ne » péchez plus ; » il lui dit dans le fond qu'elle avait déjà péché. Mais quant au degré ou à la qualité du péché, ou à l'opinion de Jésus-Christ à cet égard, il n'en est aucunement question, et l'on ne peut l'inférer d'aucune circonstance de ce récit.

L'adultère, puni de mort pendant l'usurpation, n'est plus regardé, par la loi d'Angleterre, que comme une injure civile, pour laquelle le mari peut réclamer la satisfaction imparfaite que peut fournir l'argent.

CHAPITRE V.

Inceste.

Pour conserver la chasteté dans les familles, et parmi des personnes de différent sexe élevées ensemble et vivant dans une intimité

parfaite, il a fallu, par tous les moyens possibles, faire naître une horreur profonde pour toutes les liaisons incestueuses : cette horreur ne pouvait être maintenue que par une réprobation absolue de tout commerce entre les proches parens. Sur ce principe, on peut dire que le *mariage*, et tout autre genre de cohabitation entre frères et sœurs, ou entre parens qui vivent dans la même famille, sont défendus par la loi de nature.

Les restrictions qui portent sur des degrés de parenté plus éloignés que ceux entre lesquels le motif que nous venons d'exposer doit faire interdire le mariage, ne sont fondées que sur la loi positive qui les ordonne, et ne peuvent se justifier que par leur tendance à répandre les richesses, à lier les familles, ou à favoriser quelque avantage politique.

La loi *lévitique*, qui est en vigueur dans ce pays, et qui diffère très-peu de la loi romaine (1), défend le mariage entre les parens jusqu'au *troisième* degré, en comptant les générations depuis l'ancêtre commun, non exclusivement, mais inclusivement; et mettant l'affinité au même rang que la consanguinité.

---

(1) La loi *romaine* étendait la défense sur les descendans de frères et de sœurs à perpétuité. Dans la loi lévitique et dans la loi anglaise, il n'y a rien qui puisse empêcher un homme d'épouser sa petite-nièce.

Néanmoins, les enfans issus d'un tel mariage ne sont pas déclarés bâtards, à moins que les parens ne se soient divorcés, eux vivant encore.

L'on dit que les Egyptiens permirent le le mariage entre frères et sœurs. Les Athéniens avaient à ce sujet un singulier règlement: les frères et sœurs de deux lits, s'ils étaient liés du côté du père, pouvaient se marier; et ne le pouvaient pas, si c'était du côté de la mère. Le même usage régnait sans doute en Chaldée dès le temps d'Abraham; car il était lié de ce degré de parenté avec Sara sa femme : « il est bien vrai qu'elle est ma sœur, » fille de mon père; mais je l'ai épousée parce » qu'elle n'est pas fille de ma mère. »

CHAPITRE VI.

Polygamie.

L'ÉGALITÉ (1) dans le nombre des mâles et des femelles qui viennent au monde est une preuve de l'intention du créateur, qu'une seule

(1) Cette égalité n'est point parfaite. Le nombre d'enfans mâles excède celui des filles, dans la proportion de dix-neuf à dix-huit, ou environ. Cet excès compense la plus grande consommation des mâles, par la guerre, la navigation, et les autres occupations dangereuses ou mal-saines.

femme soit assignée à un seul homme; car si un seul homme a un droit exclusif sur cinq ou six femmes, quatre ou cinq hommes n'auront la possession exclusive d'aucune; ce qui ne peut point avoir été l'intention du créateur.

Il semble encore que cette intention a été assez clairement indiquée, en ce que le créateur ne fit d'abord qu'un homme et une femme. Si Dieu avait voulu établir la polygamie dans l'espèce, il aurait sans doute commencé par là; et cela d'autant plus, qu'en donnant à Adam plusieurs femmes la multiplication de l'espèce humaine aurait été plus rapide.

Non-seulement la polygamie est contraire à la constitution de la nature et au plan manifeste de la Divinité; mais elle engendre, pour les parties elles-mêmes et pour la société, les mauvais effets suivans: les disputes et les jalousies, entre les différentes femmes d'un même mari; des affections partagées, ou la perte de toute affection, dans le mari lui-même; un penchant à la volupté chez le riche, qui énerve la vigueur de ses facultés intellectuelles et morales, et produit cette indolence et cette imbécillité du corps et de l'esprit, qui caractérisent depuis long-temps les nations de l'orient; l'avilissement d'une moitié de l'espèce humaine, qui, dans tous les pays où règne la polygamie, n'est plus qu'un instrument des plaisirs de l'autre moitié; la

négligence des enfans, et les malheurs multipliés, et souvent contre nature, qui naissent de la rareté des femmes. En compensation de tous ces maux, la polygamie n'offre pas un seul avantage. Par rapport à la population, que l'on a cru favoriser par ce moyen, la société ne gagne rien (1); car la question n'est pas de savoir si un homme aura plus d'enfans de cinq femmes que d'une seule, mais si ces cinq femmes ne produiraient pas autant ou plus d'enfans avec cinq maris. Quant au soin des enfans qui viennent au monde, et à leur introduction dans la société, et dans une

(1) Quand je dis rien, je veux dire en comparaison d'un état où le mariage est presque universel. Lorsque les mariages deviennent plus rares, et plusieurs femmes stériles, faute de maris, la polygamie pourrait d'abord favoriser *un peu* la population; mais bien peu : car, comme l'on rechercherait plusieurs femmes surtout pour satisfaire la volupté, il en résulterait plutôt des demandes pour la beauté que pour les femmes en général. Et ce *peu* serait bientôt diminué par plusieurs déductions. Car, en premier lieu, comme il n'y a que les riches en état d'entretenir plusieurs femmes, par-tout où règne la polygamie, les riches en profitent, tandis que les autres vivent dans une incontinence vagabonde et stérile. En second lieu, les femmes seraient moins jalouses de leur vertu, lorsqu'elles n'auraient à la conserver que pour une chambre dans le *harem*; lorsque leur chasteté ne serait plus récompensée par les droits et le bonheur d'une épouse, tels qu'ils se trouvent dans le mariage d'un seul homme à une seule femme. On peut joindre cette considération à celles qui se trouvent dans le texte, sur la facilité de placer les enfans dans le monde de bonne heure et bien.

situation où ils puissent élever eux-mêmes une famille (ce qui contribue le plus au bonheur général de l'espèce), il est clair qu'il est bien plus difficile d'y pourvoir, lorsque les travaux ou la fortune d'un seul homme doivent suffire pour vingt ou trente enfans, que lorsque ces mêmes enfans sont divisés en cinq ou six familles, dont chacune a pour elle les soins, les travaux et l'héritage d'un père et d'une mère.

Il semble douteux que la polygamie simultanée ait été permise par la loi de Moïse (1); mais, permise ou non, elle était assurément en usage parmi les patriarches juifs avant et après la publication de la loi. La permission, si elle a jamais existé, doit avoir été donnée, comme celle du divorce, *par rapport à la dureté de leur cœur*; pour condescendre à leurs habitudes établies plutôt que par la justice et l'utilité de la chose en elle-même. L'état des mœurs à cet égard s'était sans doute beaucoup amélioré dans la Judée avant la venue de Jésus-Christ; car dans le Nouveau-Testament, nous ne voyons pas qu'il soit jamais question d'une semblable pratique.

C'est pour cette raison, et parce que le même usage était défendu chez les Grecs et

(1) Voyez *Deut.* XVII, 17; XXI, 15.

chez les Romains, que nous ne devons pas nous attendre à trouver sur ce sujet une loi expresse dans le code des chrétiens. Les paroles de Jésus-Christ (1) peuvent être facilement interprétées de manière à fournir une défense de la polygamie; car, si « quiconque répudie » sa femme et en *épouse* une autre, commet » adultère, » celui qui en épouse un autre, *sans* avoir répudié la première, est coupable à plus forte raison sans doute; car l'adultère ne consiste pas à répudier la première femme (acte qui peut être injuste ou cruel, mais qui n'est pas un adultère); mais il consiste à contracter un second mariage pendant la durée légale et l'obligation du premier. Tous les passages de St. Paul, où il est question du mariage, supposent toujours que c'est l'union d'un seul homme avec une seule femme.

C'est sur cette supposition qu'il raisonne, *Rom.* VII. 1, 2, 3. « Ignorez-vous, mes frères, (je parle à des gens qui ont la connaissance de la loi) « que la loi n'a de pouvoir sur » l'homme que pendant qu'il est vivant? En » effet, une femme qui est sous la puissance » d'un mari est liée par la loi à son mari » tant qu'il est vivant; mais s'il meurt, elle

(1) « Je vous dis: quiconque répudie sa femme, si ce » n'est pour cause d'adultère, et en épouse un autre, commet » adultère. » *Matth.* XIX, 9.

» est dégagée de la loi qui l'assujettissait à lui.
» Si donc, durant la vie de son mari, elle
» épouse un autre homme, elle sera déclarée
» adultère. » Lorsque le même apôtre permet à ses prosélytes de Corinthe le mariage (« que « dans la détresse présente » il trouve peu convenable), il limite cette permission au mariage d'un homme avec une femme. « Il est
» avantageux de ne pas se marier; mais, pour
» éviter l'impudicité, que chaque homme ait
» sa femme, et que chaque femme ait son
» mari. » 1. *Cor.* VII, 1, 2.

Il n'est rien en quoi les usages des différens pays aient plus varié que dans les règlemens domestiques. Les nations les moins policées et les plus voluptueuses, ou n'ont pas aperçu les mauvais effets de la polygamie, ou, si elles les ont aperçus, ceux qui, dans le pays, avaient le pouvoir de réformer les lois n'ont pas voulu renoncer à leurs plaisirs particuliers. La polygamie subsiste encore aujourd'hui parmi les Turcs, et dans tous les pays de l'Asie où le christianisme n'est point professé. Dans tous les pays chrétiens, elle est généralement proscrite. En Suède, elle est punie de mort. En Angleterre, outre que le second mariage est nul, le coupable est condamné à la prison et à la flétrissure, pour la première fois, et à la mort, pour la seconde. Et quoi que l'on puisse dire en faveur de la polygamie,

lorsqu'elle est autorisée par la loi du pays; le mariage d'une seconde femme durant la vie de la première, dans les pays où ce second mariage est nul, ne peut qu'être compté parmi les plus dangereuses et les plus cruelles de ces fraudes, par lesquelles on ravit à une femme sa fortune, sa personne et son bonheur.

Les anciens Mèdes forçaient leurs citoyens, dans certains cantons, à prendre sept femmes; dans d'autres, chaque femme était forcée de recevoir sept maris : suivant que la guerre, dans quelque canton, avait fait périr beaucoup d'hommes; ou que, dans un autre, l'ennemi avait emmené les femmes captives. Ce règlement, en tant qu'il était adapté à la proportion des mâles et des femelles, se fondait sur la même raison qui justifie la loi des nations les plus civilisées de l'Europe.

César trouva parmi les habitans de cette île une espèce de polygamie, si l'on peut lui donner ce nom, qui est extrêmement singulière. *Uxores*, dit-il, *habent deni, duodenique inter se communes, et maximè fratres cum fratribus, parentesque cum liberis: sed, si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, quo primùm virgo quæque deducta est.*

CHAPITRE VII.

Du divorce.

Par le *divorce*, j'entends la dissolution du contrat de mariage par l'action et la volonté du mari.

Ce pouvoir était accordé au mari, parmi les Juifs, les Grecs et les Romains, vers la fin de la république. Il est encore exercé par les Turcs et les Persans.

L'accord de ce droit avec la loi de nature est la question qui doit nous occuper.

Et d'abord, ce droit est manifestement incompatible avec les devoirs auxquels les parens sont tenus envers leurs enfans : devoirs qui ne peuvent jamais être remplis aussi bien que dans leur cohabitation et par leurs soins réunis. Ce droit est encore incompatible avec celui que la mère possède, à l'égal du père, sur la reconnaissance de ses enfans et sur la jouissance de leur société. Elle est privée de l'une et de l'autre, si elle est expulsée de la maison de son mari.

Lorsqu'il n'y a pas lieu à cette objection, je ne connais aucun principe de la loi naturelle qui soit applicable au cas dont il s'agit, si ce n'est celui de l'avantage général.

Car, si nous disons que les termes du contrat

de mariage excluent les divorces arbitraires, on répondra que le contrat pourrait être rédigé de manière à contenir cette condition.

Si nous soutenons, avec quelques moralistes, que l'obligation d'un contrat doit naturellement continuer aussi long-temps que l'exige le but où les parties contractantes voulaient arriver en le formant, il sera difficile de montrer quel est (le soin des enfans excepté) le but du contrat qui peut attacher un homme à une femme dont il voudrait être séparé.

Si nous soutenons, avec quelques autres, qu'un contrat ne peut pas être dissous, d'après la loi naturelle, à moins que les parties ne puissent être replacées dans la même situation où elles étaient avant le contrat, il nous faudra prouver que c'est là une propriété indispensable et universelle de tous les contrats.

J'avoue qu'il m'est impossible d'assigner, dans le contrat de mariage, aucune circonstance qui le distingue essentiellement des autres contrats. Je n'y découvre pas ce que l'on a prétendu souvent y trouver, c'est-à-dire, une impossibilité naturelle d'être dissous par le consentement des deux parties, à la demande de l'une d'elles, ou de l'une et l'autre à la fois. Mais, si nous poursuivons les effets d'une règle de ce genre sur le bonheur général de l'état du mariage, nous découvrirons des motifs d'utilité qui justifient pleinement la

politique des lois qui refusent au mari le pouvoir de divorcer, ou le restreignent à un petit nombre de cas distincts et extrêmes : et, d'après nos principes, nous sommes obligés de déclarer contraire à la loi de nature tout ce qui est manifestement préjudiciable au bonheur commun de l'espèce humaine.

Un législateur, dont les desseins seraient dirigés par des motifs d'utilité générale, et ne seraient point gênés par des obstacles locaux, rendrait le mariage indissoluble durant la vie simultanée des deux parties, afin d'obtenir les avantages suivans :

I. Parce que cette disposition tend à conserver la paix et l'union parmi les personnes mariées, en perpétuant leurs communs intérêts, et en faisant naître la nécessité de l'indulgence mutuelle.

Ces deux considérations sont d'un très-grand poids. Une cessation plus prochaine de l'union conjugale produirait une séparation d'intérêts. La femme porterait naturellement ses regards sur la dissolution de la société, et chercherait à s'amasser quelque fonds pour le temps où elle ne pourrait plus avoir accès aux mêmes ressources. Cela ne manquerait pas de produire le péculat d'un côté, et la défiance de l'autre. Ces maux troublent peu maintenant la confiance du mariage. Le second effet qui résulte de l'indissolubilité du

mariage juqu'à la mort, n'est pas moins utile. Il arrive nécessairement que des caractères, des habitudes et des goûts différens se rencontrent souvent dans le mariage. Dans ce cas, il faut bien que chaque partie se donne des soins pour se corriger de ce qui fait peine à l'autre, et pratiquer ce qui lui fait plaisir. Un homme et une femme qui ont de l'amour l'un pour l'autre, le font sans s'en apercevoir : mais l'amour n'est ni général ni durable ; et, lorsqu'il manque, il n'est point de leçon, il n'est point de délicatesse de sentiment qui puissent faire, soit sur les hommes, soit sur les femmes, la moitié de l'effet qui résulte de cette seule réflexion bien simple ; c'est qu'ils doivent l'un et l'autre tirer le meilleur parti de leur affaire, et que devant être ou malheureux l'un et l'autre, ou partager le même bonheur, aucun ne peut trouver son propre avantage qu'en favorisant le bonheur de son associé. Ces complaisances, quoique d'abord arrachées par la nécessité, deviennent avec le temps faciles et mutuelles, et, quoique moins douces que celles qui naissent de l'affection, elles procurent généralement aux deux époux un repos et une satisfaction qui suffisent à leur bonheur.

II. Parce que les hommes chercheraient toujours de nouveaux objets pour leurs desirs, s'ils pouvaient être libérés à volonté de leurs

engagemens actuels. Supposez que le mari ait une fois préféré son épouse à toute autre femme, la durée de cette préférence est une chose sur laquelle il ne faut pas compter. La possession produit bientôt une grande différence ; et il n'est pas d'autre sécurité contre les charmes de la nouveauté que l'impossibilité connue d'obtenir l'objet qu'on desire. Si la cause qui entraîne les sexes l'un vers l'autre, les tenait attachés par la même force avec laquelle elle les avaient d'abord attirés, ou si la femme pouvait être rendue à son intégrité personnelle et à tous les avantages de l'état de virginité ; on pourrait déposer entre les mains du mari le pouvait de divorcer, avec moins de danger et d'inconvenance. Mais, dans la constitution actuelle de l'espèce humaine, et avec le déshonneur qui tomberait infailliblement sur la femme répudiée, il est indispensable de donner à la condition de la femme mariée une stabilité plus grande et plus sûre que la durée de l'amour de son mari. Il faut des deux côtés suppléer, par un sentiment d'obligation et de devoir, à ce que la satiété peut avoir fait perdre d'amour et d'attachement personnel. Après tout, le pouvoir du divorce est évidemment et considérablement au désavantage de la femme : et il semble que la seule question est de savoir si le bonheur réel et permanent d'une moitié de l'espèce

doit être abandonné aux caprices et à l'incontinence de l'autre.

Nous avons considéré le divorce comme dépendant de la volonté du mari, parce que c'est la manière dont il est obtenu dans la plupart des pays du monde : mais les mêmes objections portent à un haut degré sur le divorce par consentement mutuel ; surtout, si nous considérons la situation délicate où se trouve celle des deux parties qui ne veut point consentir à la liberté de l'autre, et le peu d'espoir qui lui reste d'être heureuse dans son mariage.

Il y a une exception admise par la loi de nature en faveur de la partie lésée, dans le cas d'adultère, de désertion obstinée, d'attentat contre la vie, de cruauté outrageante, de folie incurable, et peut-être d'imbécillité personnelle : mais cette exception ne porte pas sur la simple indifférence, sur la contrariété d'humeur et d'inclination, de goût et de tempérament, sur les plaintes de froideur, de négligence, de sévérité, d'exigence, de jalousie ; non, que ces raisons soient sans importance, mais parce qu'il est toujours possible de les alléguer et impossible de les établir par le témoignage : en sorte que, leur accorder une confiance implicite, et dissoudre le mariage toutes les fois que l'une des parties prétendrait les alléguer à juste titre, ce serait,

dans le fond, autoriser les divorces arbitraires et luxurieux.

On connaît l'histoire de Milton. Sur une querelle qu'il eut avec son épouse, il demanda la main d'une autre femme, et publia une justification de sa conduite, où il cherchait à prouver qu'une répugnance décidée est un motif aussi fort que l'adultère pour dissoudre le mariage. Cette supposition, ainsi que tous les argumens par lesquels on peut la défendre, est pleinement réfutée par les considérations précédentes. Et, si deux époux, ennemis irréconciliables l'un de l'autre, prétendent que l'on pourvoirait bien mieux à leur bonheur, en leur permettant de mettre fin à une relation qui leur est devenue également odieuse, on peut leur répondre que la même permission, devenant une règle générale, produirait le libertinage, la dissention et le malheur parmi des milliers d'époux, qui sont vertueux, heureux et tranquilles dans leur condition actuelle. Ils doivent se résigner par la réflexion que, lorsque leur bonheur particulier est sacrifié à l'exécution d'une règle générale et perpétuelle, il est réellement sacrifié au bonheur de la société.

L'écriture semble avoir porté l'obligation plus loin que la loi naturelle. « Quiconque répudie » sa femme, si ce n'est pour cause d'adultère, » et en épouse une autre, commet adultère; et

» celui qui épouse une femme répudiée, devient » aussi adultère..» (*Matth*, XIX. 9.) La loi de Moïse, d'après des motifs d'utilité locale, permettait au mari de renvoyer sa femme. Etait-ce sur un motif quelconque? ou sur quel motif? il semble que les interprêtes de ce temps-là ne se soient pas accordés à cet égard. Jésus-Christ, dont les préceptes étaient toujours calculés pour être beaucoup plus généralement utiles et observés, révoque cette permission, comme accordée aux Juifs *pour la dureté de leur cœur*, et promulgue une loi, qui devait à l'avenir ne permettre le divorce que dans le seul cas de l'adultère dans la femme. Et je ne vois aucune raison de s'écarter du sens stricte et clair des paroles de Jésus-Christ. La règle était nouvelle. Elle surprit et choqua ses disciples; cependant Jésus-Christ n'ajouta rien pour la relâcher ou pour l'expliquer.

Des motifs d'un ordre moins relevé peuvent justifier la séparation du mari et de la femme, quoiqu'ils ne puissent pas autoriser une dissolution du contrat de mariage telle que les parties en aient la liberté de se remarier; car c'est dans cette liberté que se trouvent principalement le danger et les mauvais effets du divorce. Si le soin des enfans n'exige pas que les deux époux vivent ensemble; et si, après de mûres réflexions, ils trouvent nécessaire

à leur bonheur commun de se séparer, qu'ils se séparent. Néanmoins, il est bien difficile que cette nécessité existe, autrement que par le vice ou la mauvaise conduite de l'un des époux, ou de l'un et de l'autre à la fois. De plus, la cruauté, les mauvais traitemens, la violence extrême, un caractère grondeur et chagrin, ou toute autre provocation forte et perpétuelle, rendent permis pour la partie injuriée d'abandonner l'autre, même contre son consentement. La loi qui impose le vœu du mariage, par lequel les parties promettent de *se garder réciproquement*, ou, en d'autres termes, de vivre ensemble, ne doit être entendue qu'avec une réserve tacite pour les cas dont nous parlons; puisque la même loi a déterminé un moyen juridique de réprimer la tyrannie du mari par le divorce *à mensâ et toro*, et par la provision qu'elle assigne à l'entretien particulier de la femme injuriée. St. Paul distingue aussi entre la simple séparation par laquelle une femme s'éloigne de la famille de son mari, et un nouveau mariage. « Que la femme ne se sépare pas de » son mari; mais si elle s'en sépare, qu'elle » demeure sans se marier. »

La loi de ce pays, conformément aux injonctions de notre Sauveur, limite la dissolution du contrat de mariage au seul cas de l'adultère du côté de la femme. Et le divorce, même

dans ce cas, ne peut être obtenu que par un acte du parlement, fondé sur une décision préliminaire de la cour ecclésiastique, et une sentence (*verdict*) contre l'homme adultère, d'après la loi commune : formalités qui, prises ensemble, forment une information aussi complète qu'il soit possible de la donner. L'on a proposé dernièrement devant la législature d'annexer à ces actes une clause, par laquelle il fût défendu à la femme adultère de se marier avec le complice de sa faute, qui, par le cours des procédures, est toujours connu et convaincu. Il y a lieu de craindre en effet qu'un grand nombre de liaisons adultères ne se forment dans le dessein d'arriver à cette conclusion : du moins, lorsqu'une fois le séducteur a captivé l'affection d'une femme mariée, il peut se servir avec avantage de cet argument spécieux pour diminuer ses scrupules et triompher de sa vertu. La législature, dans l'état où sont les choses, favorise par son interposition les desseins criminels des coupables, et accorde un privilége, là où elle devrait infliger une punition. Ne pourrait-on pas établir une loi portant *que la fortune de la femme adultère descendrait à son héritier, comme dans le cas de mort de naturelle;* en réservant néanmoins une certaine portion du revenu pour lui être comptée en forme de pension alimentaire (portion qui ne pourrait

jamais dépasser une somme fixée par la loi), et en arrêtant la disposition des biens entre les mains de l'héritier, de manière à les conserver pour les enfans qu'elle pourrait avoir par un second mariage, dans le cas où elle n'en aurait point du premier pour lui succéder? Une loi de ce genre ne rendrait-elle pas moins faible la vertu des femmes d'un rang élevé, et les séducteurs moins ardens dans leur poursuite? C'est ce que nous laissons aux réflexions de ceux qui auront le désir de réformer cette classe importante, mais incorrigible de la société. On trouve ordinairement chez les femmes qui deviendraient l'objet de cette loi une passion pour le luxe et pour les distinctions dispendieuses, qui est aussi forte que l'autre. Une sévérité du genre de celle que nous proposons, s'appliquerait immédiatement à cette passion. Et l'on ne pourrait point ici se plaindre d'injustice, puisque les règlemens proposés ci-dessus, ou d'autres qu'il serait possible d'imaginer, bornent, autant qu'on peut le faire, la punition à la personne même qui a commis la faute, et permettent que le bien demeure à l'héritier naturel, ou dans la famille de l'ancêtre qui l'avait légué, ou suive les directions qu'il avait données par son testament.

Les décisions ecclésiastiques, qui relâchent les parties *à vinculo matrimonii*, par raison

d'impuberté, d'impuissance, de consanguinité dans les degrés défendus, de mariage antérieur, de défaut de consentement de la part des parens et des tuteurs, ne sont pas une dissolution du contrat de mariage, mais une déclaration juridique qu'il n'existait point de mariage; puisqu'au moment où le mariage fut célébré, il existait des obstacles qui le rendaient nul.

CHAPITRE VII.

Du mariage.

Il est de fait, soit qu'on l'explique par la tradition des ordres de Dieu sur le mariage dans la personne de nos premiers parens, ou par le dessein d'imprimer au contrat de mariage une solennité convenable à son importance; il est de fait, dis-je, que, dans presque tous les pays du monde, la cérémonie du mariage a été une cérémonie religieuse (1);

---

(1) Néanmoins, dans les pays chrétiens, l'on n'exigea la célébration du mariage dans les églises que vers le milieu du treizième siècle. En Angleterre, les mariages furent célébrés devant les juges-de-paix, pendant l'usurpation : mais on ne voit pas dans quel but on introduisit cette innovation, si ce n'est pour humilier le clergé. *Aut.*

Le mariage étant, d'après l'auteur lui-même, un acte civil, il était raisonnable de le faire célébrer devant l'officier civil, laissant aux parties de le faire célébrer ensuite

bien que le mariage par sa nature, et abstraction faite des règles et des déclarations renfermées sur cet objet dans les révélations juives et chrétiennes, soit proprement un contrat civil, et rien de plus.

Il s'est opéré un changement complet dans les usages relativement à un article essentiel du contrat. La femme apporte maintenant de l'argent à son mari, tandis qu'anciennement c'était le mari qui comptait de l'argent à la famille de la femme. Tel était l'usage parmi les patriarches juifs, les Grecs, et les anciens habitans de la Germanie (1). Ce changement s'est trouvé fort avantageux pour les femmes; car leur importance, à l'égard de la fortune, leur attire, dans les temps modernes, ce respect et cette assiduité dont elles ont toujours besoin pour compenser leur faiblesse, mais que leurs attraits personnels ne leur assureraient pas toujours.

Nous avons à traiter du mariage tel qu'il est établi dans ce pays. Nous devons donc

---

suivant leurs rites religieux. On sait combien cette modification, adoptée en France depuis la révolution, a régularisé tout ce qui concerne le mariage, et prévenu de difficultés. *Trad.*

(1) Les anciens Assyriens vendaient leurs *beautés* dans un encan annuel. Le prix en était donné à celles qui étaient moins belles. Par cet expédient les unes et les autres trouvaient à se marier.

examiner avec soin les termes du vœu du mariage, pour découvrir :

1. Quel devoir ce vœu fait naître;

2. Quelle est la disposition du cœur qui est incompatible avec lui lorsqu'on le contracte;

3. Par quel genre de conduite on le viole, après l'avoir contracté.

Le mari promet de son côté : *d'aimer, de rendre heureuse, d'honorer et de garder sa femme;* la femme promet du sien : *d'obéir, de servir, d'aimer, d'honorer et de garder son mari*, dans toutes les vicissitudes de la santé, de la fortune et de la condition extérieure; et tous les deux s'engagent *à éviter toute autre liaison, et à être fidèles l'un à l'autre aussi long-temps que durera leur vie.* Cette promesse s'appelle le vœu de mariage; elle est solennisée devant Dieu et devant l'assemblée; elle est accompagnée de prières par lesquelles on implore sur elle les bénédictions divines; elle est entourée de tant de circonstances religieuses et solennelles, que l'obligation de la remplir et le crime de la violer sont à-peu-près les mêmes que pour le serment.

Les deux parties se promettent expressément par ce vœu une fidélité inviolable et réciproque; elles s'engagent à rechercher et à favoriser le bonheur l'une de l'autre; la femme promet de plus d'obéir à son mari.

La nature peut avoir rendu les deux sexes, dans l'espèce humaine, presqu'égaux dans leurs facultés, et parfaitement égaux dans leurs droits; mais, pour prévenir les contestations que l'égalité ou une supériorité contestée ne manqueraient pas de produire, les révélations chrétiennes imposent à la femme cette obéissance qu'elle promet, et cela en termes si péremptoires et si absolus, qu'il semble que l'obligation doive s'étendre à tout ce qui n'est point criminel, ou directement opposé au bonheur de la femme. « Que la femme » dit St. Paul, « soit soumise à son mari en toute » chose. » « Un esprit doux et tranquille, » dit le même apôtre en parlant du devoir des épouses, « est un ornement d'un grand prix » aux yeux de Dieu. » Jamais des paroles n'ont mieux exprimé le vrai mérite du caractère d'une femme.

La condition de la vie humaine ne nous permet pas d'affirmer qu'il est impossible de se marier en conscience, si l'on ne préfère la personne que l'on épouse à toute autre personne au monde; mais si nous considérons, soit le but de l'institution même, soit les termes dans lesquels le contrat est conçu, il ne nous sera pas difficile de décider que quiconque, au moment de son mariage, sent en lui un tel dégoût pour la femme qu'il va épouser, ou un tel attachement pour une autre, qu'il

ne puisse pas espérer raisonnablement, et n'espère pas en effet, d'avoir jamais de l'attachemeut pour son épouse future, est coupable, lorsqu'il prononce le vœu du mariage, d'une prévarication directe et préméditée. Cette préméditation est aggravée par la présence des idées de Dieu et de religion que le lieu, les discours et les cérémonies ne peuvent manquer de faire naître en lui. La même chose est vraie pour la femme. Ce reproche est applicable à tous ceux qui, par des motifs d'intérêt, épousent l'objet de leur aversion et de leur dégoût; de même qu'à ceux qui abandonnent, sans motif, l'objet de leur affection, et qui, sans avoir pu détruire cette affection, en épousent un autre.

Le crime de fausseté doit aussi être imputé à l'homme qui, au moment de son mariage, a le dessein de commencer, de renouveler, ou de continuer une intrigue avec un autre femme. Si la femme a les mêmes intentions, il est clair qu'elle est coupable du même crime.

Le vœu du mariage est violé :

1. Par l'adultère;

2. Par toute espèce de conduite qui tend manifestement à rendre misérable la vie de l'autre partie; comme l'abandon, la négligence, la prodigalité, l'ivrognerie, la mauvaise humeur,

l'avarice, la jalousie, ou la légéreté qui fait naître la jalousie.

Un règlement récent sur les mariages, dans ce pays, a rendu nécessaire, pour le mariage d'une personne au-dessous de vingt-un ans, le consentement du père, s'il est vivant; de la mère, si elle survit au père et demeure sans se marier; des tuteurs, si l'un et l'autre parent ne vit plus. Par la loi romaine, le consentement *et avi et patris* était nécessaire aussi long-temps que durait leur vie. En France, le consentement des parens est nécessaire pour le mariage de leurs fils jusqu'à trente ans; pour les filles, jusqu'à vingt-cinq (1). En Hollande, pour les fils, jusqu'à vingt-cinq; pour les filles, jusqu'à vingt. Cette distinction entre les deux sexes paraît être très-bien fondée; car ordinairement une femme est aussi bien en état de remplir à dix-huit ans les devoirs intérieurs et domestiques d'épouse et de mère, qu'un homme peut l'être à vingt-un de la tâche plus difficile des affaires du monde et du soutien de sa famille.

(1) L'auteur parle des anciennes lois. Par les lois nouvelles, ce consentement n'est nécessaire que jusqu'à vingt-cinq ans. *Trad.*

La constitution de l'espèce humaine indique aussi cette distinction (1).

CHAPITRE IX.

Du devoir des parens.

Nous sommes accoutumés à considérer la vertu, dont les heureux effets s'arrêtent à la maison même de celui qui l'exerce, comme bien peu au-dessous d'un égoïsme raffiné. Cependant il faut convenir que l'objet de ce genre de devoir n'est inférieur à aucun autre en utilité ni en importance. Et dans quel lieu, pourra-t-on dire, la vertu a-t-elle plus de prix que là où elle fait le plus de bien? quel devoir est le plus obligatoire, si ce n'est celui dont les suites sont les plus importantes? où est-ce que le bonheur ou le malheur sont aussi bien en notre pouvoir, et dépendent autant de notre conduite que dans notre propre maison? L'on conviendra sans doute encore que le bon ordre et le bonheur régneront bien mieux dans le monde, si chacun l'applique à ses intérêts et aux soins de la

(1) Cùm vis prolem procreandi diutiùs hæreat in mare quàm in fœminâ, populi numerus nequaquàm minuetur, si seriùs Venerem colere incœperint viri.

famille dont il est membre, que si chacun, par un excès de générosité mal placée, laisse ses propres affaires, pour entreprendre celles de son voisin, qu'il ne pourra que traiter avec moins de connaissance, de convenance et de succès. Si donc le peu d'estime que l'on a pour ces vertus est bien fondé, cela vient, non de leur peu d'importance, mais de quelque défaut ou de quelque impureté dans les motifs. Et l'on ne peut nier en effet que la faculté *d'association* unit quelquefois tellement dans notre esprit l'intérêt de nos enfans et le nôtre, que nous recherchons l'un et l'autre par les mêmes motifs, et les plaçons dans le même objet, sans avoir la conscience du devoir pour l'un plus que pour l'autre. Dans ce cas, le jugement dont nous venons de parler n'est pas éloigné de la vérité. Aussi souvent que nous voyons un homme veiller assidûment sur les intérêts de sa propre famille, et ne posséder aucune ou presque aucune autre vertu, ou diriger ses soins d'une manière opposée à d'autres devoirs, ou seulement vers le bonheur temporel des enfans, faisant consister ce bonheur dans l'amusement et la satisfaction de leurs désirs lorsqu'ils sont jeunes, dans leur avancement et leur fortune lorsqu'ils sont âgés, nous avons tout lieu de croire qu'il est dans ce cas. C'est de cette manière que l'on peut expliquer et défendre l'opinion commune

relativement à ces devoirs. Si nous considérons leur objet, nous voyons qu'ils sont indispensables; si nous considérons leur motif, nous trouvons qu'ils sont souvent très-peu méritoires. C'est pourquoi, bien qu'un homme ne s'élève pas beaucoup dans notre estime, s'il n'est recommandable que par le soin de sa famille, cependant nous condamnons toujours la négligence de ce devoir avec la plus grande sévérité; soit à cause du mal immédiat et manifeste que cette négligence fait naître, soit parce qu'elle trahit une absence totale, non-seulement de toute affection paternelle, mais même des principes moraux qui doivent remplacer cette affection, lorsqu'elle manque. Et si, d'un autre côté, notre estime pour ces devoirs et les éloges que nous leur donnons, ne sont pas proportionnés au bien qu'ils produisent, ou à l'indignation que fait naître en nous la vue de leur négligence, cela vient de ce que la vertu a le plus de prix, non pas là où elle produit le plus de bien, mais là où elle est le plus nécessaire; ce qui n est point ici le cas, puisqu'elle est souvent remplacée par des instincts, ou par des associations involontaires. Néanmoins, les devoirs d'un père peuvent être accomplis d'après la conscience de leur obligation, aussi bien que tous les autres devoirs: et le sentiment de cette obligation est quelquefois nécessaire pour

stimuler et soutenir l'affection paternelle. Cela est vrai sur-tout dans ces situations où les besoins d'une famille ne peuvent être satisfaits que par le travail pénible et les fatigues du père, et par une privation perpétuelle de ces récréations et de ces plaisirs que des célibataires pourraient se procurer avec la même fortune. Lorsque l'affection paternelle est assez forte, ou a moins de difficultés à surmonter, elle a besoin encore du sentiment du devoir, pour la diriger et la régler dans son exercice : autrement, il est très facile qu'elle s'égare et se perde dans une tendresse efféminée pour la personne de l'enfant; dans une attention imprévoyante pour ses plaisirs et sa satisfaction du moment; dans un soin excessif et superflu de pourvoir à l'extérieur de la félicité, en même temps que l'on néglige les sources intérieures de satisfaction et de vertu. En général toutes les fois que la conduite d'un père est dirigée par un sentiment de devoir, on peut justement l'appeler vertu.

Après ces réflexions préliminaires sur la place que les devoirs paternels doivent occuper dans l'échelle des vertus humaines, nous procédons à déterminer et à établir ces devoirs eux-mêmes.

Quand les moralistes nous disent que les parens sont tenus de faire *tout ce qu'ils peuvent* pour leurs enfans, ils vont plus loin que la

vérité ; car, à ce compte, toute dépense faite et que l'on aurait pu épargner, tout profit négligé et que l'on aurait pu faire, seraient criminels.

Le devoir des parens a ses limites, comme tous les autres devoirs ; il est susceptible d'être déterminé, sinon avec une précision rigoureuse, du moins par des règles d'une application assez exacte.

Ces règles peuvent être exposées sous ces différens chefs : *entretenir* l'enfant, *l'élever*, *et pourvoir raisonnablement à son bonheur quant à la condition extérieure.*

1. *Entretien.*

Les besoins des enfans rendent indispensable que quelqu'un les entretienne. Et comme personne n'a le droit d'imposer un fardeau sur les autres par son propre acte, il s'ensuit que ce sont les parens eux-mêmes qui sont tenus de s'en charger. Outre cette conclusion toute claire, l'affection des parens pour leurs enfans, si elle est instinctive, et le soin de la nature qui a placé dans le sein de la mère une nourriture dont la destination n'est point douteuse, sont des indications manifestes de la volonté divine.

Par là nous pouvons connaître le crime de ceux qui abandonnent leurs enfans, ou, ce qui revient au même, par suite de leur fainéantise ou de leur ivrognerie, les jettent

dans un hôpital, ou les laissent sans ressource à leur mort, tandis que, par des soins et de l'économie, ils auraient pu leur laisser de quoi pourvoir à leur existence. Ceux qui refusent ou négligent de soigner leurs enfans naturels, les laissant dans une condition où ils ne peuvent que périr ou devenir à charge aux autres, commettent le même crime; car le devoir d'entretenir ses enfans, ainsi que les raisons qui l'établissent, s'étendent aux enfans naturels aussi bien qu'aux enfans légitimes;

Bien que les révélations chrétiennes s'embarrassent fort peu de maximes de prudence et d'économie, et autorisent encore moins l'attachement aux choses terestres ou l'avarice, elles contiennent cependant en termes explicites un jugement sur l'obligation de ce devoir: « Si quelqu'un n'a pas soin des » siens, et particulièrement de ceux de sa » maison, il a renoncé à la foi, et il est pire » qu'un infidèle » (1 *Tim.* V, 8); il fait honte à la foi chrétienne, et manque dans un devoir que les infidèles même reconnaissent.

2. *Éducation.*

L'éducation, dans le sens le plus étendu de ce mot, peut comprendre toute préparation faite dans la jeunesse pour le reste de la vie; et c'est dans ce sens que je l'entends.

Quelque préparation de ce genre est nécessaire

pour les enfans de toutes les conditions; parce que sans elle ils seront sûrement misérables, et probablement vicieux, lorsqu'ils avanceront en âge, soit faute de moyens de subsistance, soit faute d'une occupation raisonnable et innocente. Dans la vie civilisée, tout est le résultat de l'art et de la science. C'est pourquoi, une personne qui n'a ni l'un ni l'autre (et l'on ne peut l'acquérir que par l'exercice ou l'instruction), est inutile; et celui qui est inutile est généralement nuisible en même temps à la société. Lancer un enfant sans éducation dans le monde, c'est donc faire injure au reste de l'humanité, c'est ne faire guère mieux que de lancer un chien enragé ou une bête féroce dans les rues.

Dans les classes inférieures de la société, ce principe condamne la négligence des parens qui n'endurcissent pas leurs enfans au travail et à la gêne, en les plaçant dans un apprentissage, en service, ou dans tout autre emploi régulier; mais qui leur permettent de consumer leur jeunesse dans la fainéantise et le vagabondage; ou de se livrer à quelque vocation oisive, vaine ou précaire. Après avoir ainsi goûté les douceurs de la liberté naturelle, dans un âge où leur goût pour elle est le plus vif, il arrive nécessairement qu'ils deviennent incapables, pendant le reste de leur vie, d'un travail continu, d'une attention constante;

qu'ils consument leur vie dans un combat pénible entre l'importunité du besoin et l'ennui d'une application régulière ; qu'ils sont prêts à saisir les moyens quelconques de fournir à leurs besoins, sans être attachés à la charrue, à la navette, à la boutique ou au comptoir.

Dans les classes moyennes de la société, les parens sont inexcusables, qui ne donnent point à leurs enfans une profession, et ne les mettent point en état de vivre sans en avoir une (1). Dans les rangs élevés, on doit blâmer surtout les parens qui, par indolence, par faiblesse, ou par avarice, négligent de donner à leurs enfans l'éducation libérale qui est nécessaire pour les rendre utiles dans l'état auquel ils sont destinés. Un homme riche, qui permet à son fils de consumer l'âge de l'éducation à la chasse, à la pêche, aux courses de chevaux, dans les assemblées, et tant d'autres amusemens inutiles s'ils ne sont pas vicieux, prive la société d'un bienfaiteur, et lui lègue un ennemi.

Quelle que soit la condition d'un jeune-homme, il lui faut toujours une sorte de préparation pour la suite de sa vie. Les bâtards

---

(1) Parmi les Athéniens, si un père ne mettait pas son enfant en état de gagner sa vie, l'enfant n'était point obligé de pourvoir aux besoins du père, lorsqu'il était devenu vieux et pauvre.

en ont besoin aussi bien que les enfans qui ont de meilleures espérances. En conséquence, ceux qui abandonnent au hasard l'éducation de leurs enfans naturels, en se contentant de pourvoir à leur subsistance, ne font que la moitié de leur devoir.

3. Afin de *pouvoir au bonheur d'un enfant dans ce qui concerne la condition extérieure*, il feut trois choses : une situation analogue à ses espérances raisonnables; des moyens suffisans pour subvenir aux besoins de cette situation; et une vertu sur laquelle il soit possible de compter.

Les deux premiers articles varieront avec la condition des parens. Une situation approchant pour l'état et pour le rang celle du père, ou, lorsque cela n'est point praticable, semblable à celle dans laquelle les autres parens de la même condition laissent leurs enfans, réalise les espérances raisonnables, et même en général les espérances réelles d'un enfant, et par conséquent satisfait pleinement à l'obligation du père.

Ainsi un paysan remplit son devoir, lorsqu'il envoie son enfant dans une ferme ou dans une manufacture, après l'avoir instruit pour une occupation de ce genre. Les ecclésiastiques, les hommes de loi, les médecins, les officiers dans l'armée ou dans la marine, les hommes bien élevés, qui posèdent une fortune héréditaire, ou qui exercent le commerce d'une

manière étendue et libérale, doivent, d'après cette règle, donner à leurs enfans des professions savantes, des places dans l'armée ou dans la marine, des charges publiques, ou un commerce relevé. En plaçant un enfant dans une situation quelconque, il faut lui laisser de quoi fournir aux dépenses des cette situation, jusqu'à ce que les profits qu'il en retire le mettent en état d'y pourvoir lui-même. Les nobles, les hommes d'une fortune et d'un rang élevés, sont donc tenus de transmettre aux représentans de leur famille un héritage suffisant pour les soutenir sans le secours d'une profession ou d'un commerce, auxquels il n'est guère vraisemblable qu'un jeune homme, dont le cœur a longtemps nourri d'autres espérances, s'applique jamais avec soin ou avec succès. Dans la partie du monde où nous vivons, l'opinion publique a divisé les membres de la société en quatre ou cinq classes; chaque classe comprenant une grande variété d'emplois et de professions, dont le choix doit être laissé à la discrétion des parens (1). Tout ce que l'on peut exiger

(1) La santé et la vertu d'un enfant, dans la suite de sa vie, sont des considérations si supérieures à toutes les autres, que tout ce qui peut avoir la moindre influence à cet égard mérite la plus grande attention de la part du père. Par rapport à la santé, l'agriculture, et en général tous les emplois actifs, ruraux, ou qui exigent du mouvement, doivent être préférés aux emplois sédentaires et aux

des parens comme un *devoir*, et par conséquent la seule règle qu'un moraliste puisse donner sur ce sujet, est qu'ils tâchent de conserver leurs enfans dans la *classe* où ils sont nés, c'est-à-dire, où l'on a coutume de placer les enfans qui ont les mêmes espérances; et qu'ils prennent garde de borner leurs désirs et leurs habitudes à des objets qui doivent continuer d'être à leur portée.

---

manufactures. Par rapport à la vertu, un genre d'occupation où le profit de l'un est lié au bénéfice de l'autre (ce qui est le cas dans le commerce, et dans tous les travaux commandés), vaut mieux que les vocations dans lesquelles le profit de l'un est la perte de l'autre; dans lesquelles ce que vous gagnez est acquis sans équivalent et donné avec regret, comme dans le jeu, dans tout ce qui tient au jeu, et dans les déprédations de la guerre. Les distinctions suivantes méritent aussi quelque attention. — Un état dans lequel les profits sont petits et fréquens et s'accroissent par l'application, comme dans un commerce de détail, fournit à l'esprit une occupation modérée et constante, et par cela même convient mieux aux dispositions ordinaires des hommes, que des professions où le salaire est fixe, comme les places dans l'église, dans l'armée, dans la marine, dans les finances, dans l'administration, etc., ou dans lesquelles les profits arrivent par sommes considérables dans un petit nombre d'affaires importantes ou d'aventures heureuses; comme dans plusieurs branches du commerce en gros et maritime, où l'occupation n'est point si constante, ni l'activité aussi soutenue par un encouragement immédiat et perpétuel. Quant à la sûreté, les arts manuels valent mieux que le commerce, et ceux qui travaillent pour les besoins mieux que ceux qui travaillent pour le plaisir. Les situations, dans lesquelles on peut attendre un prompt établissement par le mariage, valent mieux, sous plusieurs rapports, que celles qui exigent d'attendre long-temps un établissement convenable.

Les hommes riches qui élèvent leurs enfans pour quelque emploi bas, dans le but d'épargner les dépenses d'une éducation plus coûteuse, font une économie bien déplacée; car ces enfans, lorsqu'ils deviennent maîtres de leur fortune et de leur liberté, ne persévérent jamais dans une occupation par laquelle ils se croient dégradés, et ne sont point en état d'en embrasser une meilleure.

Dans les dispositions que les parens font de leur fortune après leur mort, ils doivent se diriger en premier lieu, d'après les besoins qu'entraîne la condition respective de leurs enfans dans le monde; en second lieu, d'après leurs espérances raisonnables; faisant toujours passer les besoins avant les espérances, lorsqu'il est impossible de satisfaire aux uns et autres. Ces besoins et ces espérances doivent se mesurer d'après les règles que l'usage a établies; car l'usage a annexé aux divers rangs de la vie civile une certaine représentation, une certaine dépense, un genre de vie particulier : c'est ce que l'on appelle la décence. Chaque classe a sa société et ses plaisirs particuliers. Un jeune homme, qui ne peut point les partager par défaut de fortune, est très-mal placé pour être heureux. Les mortifications, que cette séparation entraîne, sont difficiles à supporter pour le plus grand nombre des caractères. Quant à la seconde considération, savoir ce qu'un enfant peut

raisonnablement attendre de ses parens; il doit attendre ce qu'il voit être le partage du plus grand nombre d'enfans, dans les mêmes circonstances; et nous ne pouvons pas appeler déraisonnable une espérance qu'il est impossible de détruire.

En vertu de cette règle, un père fait bien de mettre une différence entre ses enfans, suivant qu'ils ont un plus ou moins grand besoin de sa fortune, d'après la différence de leur âge ou de leur sexe, de la situation dans laquelle ils se trouvent ou des succès qu'ils ont obtenus.

Comme il y a bien peu d'emplois lucratifs pour les femmes, et comme elles n'ont, par conséquent, que très-peu d'occasions pour augmenter leur revenu, les filles doivent être toujours l'objet des soins particuliers et de la prévoyance d'un père. Le mariage, dont elles pourraient raisonnablement attendre le bonheur, n'est pas au pouvoir de toutes celles qui le mériteraient; sur-tout dans un temps où le célibat licencieux est à la mode parmi les hommes. Un père doit donc tâcher de mettre ses filles en état de mener une vie honnête et indépendante, si elles ne peuvent se marier, lors même qu'il devrait pour cela retrancher de la portion de ses fils plus qu'on ne le fait ordinairement, et même plus qu'ils ne s'y attendent.

Ce n'est qu'après avoir pourvu aux besoins

de la situation respective de ses enfans, qu'un père doit avoir égard à la seconde considération, c'est-à-dire, doit chercher à satisfaire les espérances de ses enfans; et sur ce principe, préférer le fils aîné aux autres, et les fils aux filles. Voilà uniquement ce qui constitue le droit de primogéniture, et la seule raison de la préférence d'un sexe à l'autre. Il est vrai que la préférence du fils aîné produit encore un bon effet pour la société. Si le bien se divisait par égales portions entre tous les fils, il les rendrait probablement tous oisifs; tandis que, par la règle actuelle des successions, il n'en est qu'un qui puisse l'être; ce qui est un plus petit mal. L'on peut observer encore, en faveur des fils, que, si c'est une règle généralement suivie dans la société de préférer les fils aux filles, tout individu de cette société doit suivre cette règle, sur le principe même de la simple égalité. Car le fils souffre, par cette règle, dans la fortune qu'il peut attendre par son mariage. Il est donc raisonnable que ce désavantage soit compensé par ce qu'il reçoit de sa propre famille. Dans le fond, quelle que soit la règle sur la préférence d'un sexe à l'autre, le mariage rétablit l'égalité. Et comme l'argent est en général plus profitable et plus propre à exciter l'industrie entre les mains d'un homme que d'une femme, on peut avec raison suivre l'usage de ce pays, lorsqu'il

n'est point en opposition avec les règles plus importantes, que nous avons développées dans le précédent paragraphe.

L'attente réelle des enfans, et l'utilité qu'il y a de décourager par tous les moyens possibles les commerces illicites, constituent toute la différence entre les enfans légitimes et les enfans naturels. Mais ni l'une ni l'autre de ces raisons ne peuvent, dans aucun cas, justifier la conduite de ces hommes, qui laissent dans le monde leurs enfans naturels, sans ressource, sans éducation, sans profession; ou, ce qui est plus cruel, sans aucun moyen de conserver la situation dans laquelle ils ont d'abord été placés: c'est les laisser dans un malheur certain.

Quand un père a rempli son premier devoir, qui est de laisser à son enfant de quoi pourvoir à son existence, il peut avec justice diminuer la portion d'un de ses enfans, pour punir quelque faute grave, ou pour arrêter la désobéissance et l'oubli de la piété filiale, dans des cas où il n'y aurait pas d'autre crime; car un fils qui a la conscience de s'être mal conduit, ou d'avoir méprisé criminellement la volonté et le bonheur de son père, ne peut pas raisonnablement attendre de lui les mêmes grâces.

Il peut arriver que les vices d'un enfant soient de telle sorte, ou ses mauvaises

habitudes si incorrigibles, qu'il n'y ait pas plus de raison d'espérer de lui un bon usage de sa fortune, que s'il était imbécille ou insensé. Dans ce cas, le père peut le traiter comme un imbécille ou un fou, c'est-à-dire, il peut se contenter de pourvoir à sa subsistance par une pension suffisante pour ses besoins et pour ses plaisirs innocens, en lui ôtant le pouvoir de l'aliéner. Il semble que c'est là le seul cas dans lequel il soit permis de déshériter presque absolument un fils.

Qu'un père ne se flatte pas d'excuser une disposition injuste de sa fortune, en alléguant « que chacun peut faire ce qu'il veut de son » bien. » Tout ce qu'il y a de vrai dans cette expression, c'est que sa volonté n'est point contrôlée par la loi, et que son testament, quelque capricieux qu'il soit, sera valide. Mais cela ne dégage pas sa conscience des obligations d'un père; ou ne veut pas dire qu'il puisse oublier entièrement, sans injustice, les besoins ou les espérances de sa famille, pour contenter un caprice ou pour se livrer à une préférence qui n'est point justifiée par une différence sensible de mérite ou de position. Bien que dans ses relations ordinaires avec sa famille, et dans les petites faveurs de la vie domestique, un père ne puisse pas toujours résister à sa partialité pour un enfant chéri (ce qu'il devrait cependant tâcher de faire, pour éviter

les jalousies et les mécontentemens qui suivent toujours ces préférences), il doit néanmoins, lorsqu'il pense à faire son testament, subordonner cette tendresse à des considérations plus importantes.

Un père de famille est tenu de diriger son économie d'après ces justes prétentions sur sa fortune. Jusqu'à ce qu'il ait acquis de quoi y satisfaire *probablement* un jour (car dans les affaires humaines il faut se contenter de la probabilité), la frugalité et l'industrie sont un devoir pour lui. Il n'est point coupable non plus en se refusant à des libéralités dispendieuses; car ôter à ceux qui ont besoin, pour donner à ceux qui ont besoin, c'est n'ajouter rien à la masse de la félicité humaine. Voilà jusqu'à quel point, et jusqu'à quel point seulement, le prétexte *que l'on a des enfans, une famille nombreuse, que la première charité commence par soi-même*, peut justifier la parcimonie et répondre à ceux qui sollicitent notre bonté. Au-delà de ce point, comme l'utilité des richesses devient moindre, le désir de *mettre de côté* doit s'affaiblir à proportion. La vérité est que nos enfans gagnent bien moins que nous l'imaginons, dans la chance du bonheur véritable, ou même de la prospérité extérieure, en commençant avec de gros capitaux. De ceux qui sont morts riches, le plus grand nombre a commencé

avec peu. Et par rapport à la jouissance, il n'est aucune comparaison à faire entre une fortune qu'un homme acquiert lui-même par une heureuse industrie et par une suite de succès dans ses affaires, et une fortune qu'il trouve tout de suite en son pouvoir, ou qu'il reçoit d'un autre.

Il reste encore une partie considérable du devoir d'un père, savoir, l'emploi des précautions et des expédiens nécessaires pour conserver la vertu de ses enfans.

Pour nous, qui croyons que dans une époque ou une autre de notre existence la vertu doit conduire au bonheur et le vice finir par la misère; et qui observons, de plus, que les vices ou les vertus d'un homme sont très-souvent le résultat de la direction qu'il a reçue dans sa jeunesse, ou de la situation où il se trouve placé; pour nous, dis-je, et pour tous ceux qui auront égard à ces considérations, l'obligation de veiller sur la vertu d'un enfant paraîtra pour le moins aussi importante que celle où sont les parens de pourvoir à leur entretien et à leur fortune. Le bonheur de l'enfant est intéressé dans un de ces moyens aussi bien que dans l'autre; et l'un et l'autre sont également, si ce n'est exclusivement, au pouvoir du père.

Dans ce dessein, le premier point où il faut tâcher d'arriver, est d'imprimer dans l'esprit des enfans l'idée d'un *compte à rendre*, c'est-à-dire, de les accoutumer à voir les conséquences de leur action jusque dans le monde à venir. Ce but ne peut être atteint qu'autant que les parens eux-mêmes ont visiblement égard à ces conséquences dans leur conduite. Les parens, pour leur rendre justice, n'épargnent guère les leçons de religion et de vertu, les remontrances qui coûtent peu et profitent moins; tandis que leur *exemple* est en contradiction perpétuelle avec leurs conseils. Un père, par exemple, prémunira son fils, d'une manière en apparence très-grave et très-solennelle, contre l'oisiveté, l'excès dans le boire, la débauche et l'extravagance; tandis que lui-même consume ses journées sans emploi; revient chaque soir dans l'ivresse; est diffamé chez ses voisins par quelque liaison scandaleuse; et dépense la fortune, qui devrait servir à l'entretien ou à l'avancement de sa famille, dans la débauche, la luxure, ou l'ostentation. Ou bien, il discourra gravement devant ses enfans sur l'obligation et l'importance de la religion révélée, tandis que les excuses les plus frivoles, et souvent les moins sincères l'empêchent d'en remplir les devoirs les plus raisonnables et les plus solennels. Ou bien, il leur fera connaître l'autorité suprême et terrible

du Dieu tout-puissant; il leur dira que l'on ne doit point nommer cet Etre, ou même penser à lui, sans un profond sentiment de respect et de vénération; tandis qu'une heure après avoir donné cette leçon, s'il se présente une occasion qui excite en lui la colère, la joie ou la surprise, il prononcera le nom de Dieu de la manière la plus profane et la plus outrageante, et se jouera des déclarations et des menaces de la religion chrétienne, comme si ce n'était que le langage d'une superstition ridicule et dès long-temps méprisée. L'on ne doit point se moquer ainsi, même d'un enfant. Il voit bientôt à travers le masque de ce respect simulé pour la vertu. Il découvre que son père ne fait que jouer un rôle emprunté. Il reçoit ses réprimandes, comme il recevrait les mêmes maximes de la bouche d'un comédien. Et dès qu'une fois cette opinion s'est emparée de l'esprit d'un enfant, elle détruit totalement l'influence du père à l'égard de tout autre objet, même de ceux dans lesquels il est lui-même sincèrement convaincu. Au contraire, une attention silencieuse, mais constante à tous les devoirs de la religion, et qui se fasse remarquer dans toute la conduite du père, exercera peu-à-peu une influence profonde et durable sur les dispositions de l'enfant, et sera bien plus efficace que des reproches formels, qui, étant

généralement amenés par une provocation momentanée, montrent plus de colère que de principes, et sont toujours reçus avec dépit et avec dégoût.

Le premier soin d'un père doit être d'être lui-même vertueux; le second, de rendre ses vertus aussi aimables et aussi attrayantes pour ceux qui l'entourent que le comporte leur nature. La vertu même peut blesser, si elle est jointe à des manières repoussantes. Certaines vertus peuvent être portées à un tel excès, ou exercées tellement hors de saison, qu'elles découragent et rebutent ceux qui les observent et vivent sous leur influence, au lieu de faire naître le désir de les imiter et de les adopter. Ce sont sur tout les esprits jeunes qui sont ouverts à ces malheureuses impressions. Par exemple, si l'économie d'un père dégénère en une parcimonie minutieuse et exigeante, il est presque sûr que le fils, qui a tant souffert par cette disposition, deviendra un ennemi juré de toutes les règles d'ordre et de tempérance. Si la piété d'un père est sombre, rigoureuse, mélancolique, cherchant toujours à troubler les récréations de ses enfans, et les accablant dans toutes les occasions par un langage pieux, il est bien à craindre que les fils n'emportent de la maison paternelle un préjugé décidé contre tout ce qui tient du sérieux et de la religion, comme étant

incompatible avec une vie agréable et gaie; et ne déploient, dans leurs relations sociales, un caractère léger et dissolu.

On peut aussi faire quelque chose pour corriger ou perfectionner les dispositions que l'on découvre dès le premier âge, en plaçant les enfans dans la situation la moins dangereuse pour leur caractère particulier, Ainsi, je ferais choix d'une vie retirée pour un jeune-homme adonné à des plaisirs licencieux; d'un état privé, pour l'orgueilleux et le passionné; d'une profession libérale, et du séjour de la ville pour le sot et le mercenaire: je me garderais bien de placer, suivant la coutume ordinaire des parens, des enfans dissolus dans l'armée; ceux qui sont disposés à l'avarice, dans le commerce; ou de faire d'un enfant rusé un procureur; ou de flatter un caractère vain et orgueilleux par des titres fastueux, ou par un état auquel l'usage du monde accorde des honneurs et de la distinction, mais dans lequel ses dispositions, sans favoriser ses succès, ne serviront qu'à multiplier et à rendre plus pénibles ses mécomptes. De la même manière, c'est-à-dire, en accordant une attention particulière aux dispositions et au caractère de l'enfant, je me déciderais pour l'éducation publique ou particulière. Les caractères réservés, timides, ou indolens, mettront leurs facultés en jeu, et acquerront plus de vigueur, par une

éducation publique. Les jeunes gens dont l'esprit est ardent et les passions fortes, seront plus en sûreté dans une éducation privée. Dans nos écoles publiques, autant que j'ai pu l'observer, l'on acquiert plus de science, mais l'on gagne plus de vices. Les esprits vifs sont cultivés, les esprits lents sont délaissés. Avec une éducation privée, l'on ne va guère au-delà de la médiocrité, mais on est plus sûr d'y parvenir.

CHAPITRE X.

Droits des parens.

Les droits des parens résultent de leurs devoirs. Si c'est un devoir pour un père d'élever ses enfans; de les former à une vie utile et vertueuse; de les placer dans une situation propre à satisfaire leurs besoins et accomodée à leurs circonstances, et de les préparer pour cette situation; il a besoin d'une autorité suffisante pour atteindre ces diverses fins, et d'exercer une discipline assez forte pour maintenir son autorité. La loi naturelle ne reconnaît pas d'autre fondement aux droits d'un père sur ses enfans, que ses propres devoirs envers eux (je parle ici seulement des droits qui peuvent être soutenus par la force). Cette ralation ne donne point la propriété de leur

personne, ni aucune domination naturelle, comme on le suppose communément.

Puisque en général il est nécessaire de fixer la profession des enfans, avant qu'ils soient en état de juger par-eux mêmes de leur propre bonheur, les parens ont le droit de choisir pour eux des professions.

Comme la mère elle-même doit obéissance au père, elle doit toujours lui céder en autorité. Ainsi, quand les ordres sont opposés, c'est au père qu'il faut obéir. Dans le cas de mort de l'un ou de l'autre, l'autorité, ainsi que les devoirs des deux parens, se réunissent dans celui qui survit.

Puisque ces droits suivent toujours les devoirs, ils appartiennent également aux tuteurs; et comme délégués par les parens ou les tuteurs, ils appartiennent aux maîtres d'apprentissage, instituteurs, etc.

De ce principe que « les droits des parens » résultent de leurs devoirs, » il s'ensuit que les parens n'ont point un droit naturel sur la vie de leurs enfans, comme l'accordait sans raison la loi romaine; ni le droit d'exercer une sévérité inutile; ni le droit de commander l'exécution de quelque crime: car ces droits ne seront jamais nécessaires pour l'accomplissement des devoirs des parens.

Par la même raison, les parens n'ont point le droit de vendre leurs enfans pour l'esclavage.

Sur quoi nous pouvons observer en passant que, par la loi de nature, les enfans des esclaves ne sont point nés esclaves : car, puisque les droits du maître lui sont parvenus par les parens, ils ne peuvent jamais être plus grands que ceux des parens eux-mêmes.

De là il paraît encore que les parens non-seulement pervertissent, mais encore dépassent leur autorité légitime, lorsqu'ils satisfont leur propre ambition, leur avarice ou leurs préjugés, et cela visiblement aux dépens du bonheur de leurs enfans. On peut citer pour exemple de cet abus du pouvoir paternel l'action de ceux qui enferment leurs filles ou leurs fils cadets dans des monastères, afin de conserver dans leur entier la fortune et la dignité de la famille; ou qui emploient des moyens de violence ou de douceur pour les entraîner à choisir eux-mêmes cet état; ou qui, dans les pays où le célibat est obligatoire pour le clergé, font embrasser à leurs fils l'état ecclésiastique, dans le même dessein, bien qu'il soit vraisemblable qu'ils n'y trouveront pas des avantages suffisans pour compenser ce sacrifice; ou qui pressent leurs enfans pour des mariages qui leur répugnent, dans le dessein d'enrichir ou de relever leur famille, ou pour rattacher des domaines, des partis ou des intérêts; ou qui s'opposent

à des mariages dans lesquels leurs enfans trouveraient probablement leur bonheur, par des motifs d'orgueil, d'avarice, de haine ou de pique.

CHAPITRE XI.

Devoirs des enfans.

Le devoir des enfans peut être considéré :

I. Durant l'enfance ;

II. Après qu'ils sont devenus hommes, mais qu'ils sont encore dans la famille du père ;

III. Après qu'ils sont devenus hommes, et ont quitté la famille de leur père.

I. *Durant l'enfance.*

Il faut nécessairement supposer que les enfans ont atteint un certain degré de discernement, avant d'être capables de devoir. Il y a un intervalle de huit ou neuf ans entre les premières pousses et la maturité de la raison. Dans cet intervalle, il faut absolument soumettre l'inclination des enfans à beaucoup de gêne, diriger leur application sur plusieurs exercices dont ils ne peuvent sentir ni le but, ni l'utilité. C'est pourquoi, l'obéissance des enfans, durant cette période, doit être prompte et implicite, abstraction faite cependant de tout crime manifeste qui pourrait leur être commandé.

II. Après qu'ils ont atteint l'âge viril, mais demeurent encore dans la maison de leur père.

Si les enfans, lorsqu'ils sont devenus hommes, choisissent volontairement de demeurer dans la famille de leur père, ils sont tenus (outre le devoir commun de la gratitude envers leurs parens) d'observer tous les règlemens de famille que le père pourra établir; ils doivent contribuer à le soutenir par leur travail, si la chose est nécessaire, et se borner aux dépenses qu'il accorde. L'obligation serait la même, si les enfans étaient admis dans une autre famille, ou recevaient des secours d'une autre main.

III. Après qu'ils ont atteint l'âge viril, et quitté la maison paternelle.

Dans cette positi ·, le devoir envers les parens est simplement le devoir de la gratitude, qui ne diffère point *en espèce* de celle que nous devons à tout autre bienfaiteur; mais qui surpasse *en degré* tout autre obligation, d'autant qu'un père est un plus grand bienfaiteur qu'aucun autre ami. Il est impossible de comprendre dans une simple énumération tous les services et toutes les attentions par lesquelles on peut témoigner cette reconnaissance. Nous pouvons la manifester, en nous prêtant à la volonté de nos parens, quoique contraire à notre propre goût et à notre propre

jugement, pourvu qu'elle ne soit point criminelle, ni complètement incompatible avec notre bonheur; en cherchant toujours à leur procurer des jouissances, à prévenir leurs désirs, à adoucir leurs inquiétudes, dans les petites choses comme dans les grandes; en contribuant à leur entretien, à leur aisance, à leur commodité, lorsque les circonstances l'exigent; en demeurant dans leur compagnie, de préférence à des plaisirs plus attrayans; en les soignant dans leurs maladies et leurs infirmités; en supportant la faiblesse de leur santé ou de leur esprit, leur mauvaise humeur, leurs manières peu à la mode, négligées ou austères, les habitudes gênantes que l'on prend quelquefois dans un âge avancé. Car où les vieillards trouveront-ils de l'indulgence, si ce n'est dans la tendresse et la partialité de leurs enfans?

Les contestations les plus sérieuses entre les parens et leurs enfans sont ordinairement celles qui se rapportent au mariage ou au choix d'une profession.

Un père n'a, dans aucun cas, le droit de détruire le bonheur de son enfant. Si donc il est vrai qu'il existe, entre deux individus de différent sexe, un attachement personnel et exclusif, au point que la possession de tel homme ou de telle femme par le mariage soit

réellement nécessaire au bonheur de l'enfant; ou s'il est vrai que l'enfant éprouve une aversion involontaire et insurmontable pour une profession particulière; il s'ensuit que les parens dans ce cas, ne doivent point faire valoir leur autorité, et que l'enfant n'est point tenu d'y obéir.

La difficulté est de découvrir jusqu'à quel point le cas est tel dans chaque exemple particulier. Il est bien difficile de savoir si la tendresse des amans doit continuer avec assez de force et pendant assez long-temps, pour que le succès de leurs désirs devienne essentiel au bonheur de toute leur vie, ou que ce bonheur soit détruit en grande partie par le défaut de succès : mais il n'est pas bien difficile de prononcer qu'il n'y a pas la moitié des attachemens contractés avec tant de hâte et de passion par les jeunes-gens, qui soient de ce genre. Je crois aussi vrai de dire qu'une aversion pour une profession particulière résistera rarement à la résolution, la persévérance, l'activité dans l'accomplissement des devoirs; et par-dessus tout, au désespoir de changer : cependant, cela peut arriver. C'est pourquoi, un enfant qui respecte le jugement de ses parens et désire leur bonheur, comme il doit le désirer, doit au moins déférer assez à leur volonté pour essayer franchement et fidèlement si, dans le premier cas, le temps et l'absence

ne diminueront pas une affection qu'ils désapprouvent; et, dans le second, si une plus longue persévérance dans la profession qu'ils lui ont choisie, ne la lui rendra pas plus facile. Tout dépend de ce que l'enfant fasse l'expérience avec sincérité, et non pas seulement dans le dessein de parvenir enfin à son but, par le moyen d'une complaisance feinte et momentanée. Il est dans la nature de l'amour, de la haine et de toutes les affections violentes, de tromper l'esprit par la persuasion que nous les éprouverons toujours comme nous les éprouvons actuellement. Nous ne pouvons pas concevoir qu'elles cessent ou se modifient. L'expérience de changemens plus grands encore en nous-mêmes, ou l'habitude de nous confier en ce que nos parens, nos tuteurs ou les livres nous enseignent, peuvent affaiblir cette persuasion. S'il n'en est pas ainsi, les jeunes-gens deviennent fort intraitables; car ils voient clairement, et avec vérité, qu'il leur est impossible d'être heureux dans les circonstances qu'on leur propose, avec les dispositions présentes de leur esprit. Lorsque l'enfant a fait des efforts sincères, mais inutiles, pour accorder ses inclinations avec la volonté de ses parens, il ne doit rien perdre de leur affection ou de leur fortune. Le père, lorsqu'il a lieu de croire à la sincérité de son

fils, doit acquiescer; et, dans tous les cas, le fils est alors en liberté de pourvoir à son propre bonheur.

Les parens n'ont point le droit de contraindre leurs enfans à des mariages pour lesquels ils ont de l'aversion, et ils ne doivent, en aucune manière, conserver du ressentiment contre la désobéissance de l'enfant à cet égard. Le cas est bien différent de celui où l'on résiste à un mariage d'inclination. Le malheur de l'enfant en est une conséquence bien plus probable; car il est bien plus facile de vivre sans la personne que nous aimons, qu'avec celle que nous haïssons. Ajoutez encore que la compulsion, dans le mariage, conduit nécessairement à la prévarication, puisque celui qui a de la répugnance promet une affection qu'il n'éprouve point et qu'il n'espère pas éprouver; et l'autorité paternelle, comme toute autorité humaine, cesse dès l'instant que l'obéissance devient criminelle.

Dans les contestations dont nous venons de parler, et dans toutes les autres entre les pères et les enfans, il est dans le devoir du père de représenter à son enfant les conséquences de sa conduite; et le mieux qu'il puisse faire, c'est de les lui présenter avec fidélité. Il est ordinaire aux parens d'exagérer ces descriptions au-delà de toute probabilité, et de perdre

par cette exagération, tout crédit auprès de leurs enfans. Ils détruisent ainsi leur propre ouvrage.

Il est défendu au père de se mêler dans les circonstances où la confiance repose personnellement sur son fils; où par conséquent c'est le fils que l'on veut et qui, en vertu de cette attente, est obligé de suivre son propre jugement, et non celui d'aucun autre. Telle est la position des juges et des magistrats dans l'exercice de leur charge; des membres de la législature dans leurs suffrages; des électeurs, lorsque la préférence doit être accordée à des qualités déterminées et particulières. Le fils peut éclairer son jugement par les avis de son père ou de toute autre personne qu'il veut consulter; mais son propre jugement, qu'il soit fondé sur la réflexion ou l'autorité, doit finalement déterminer sa conduite.

Le devoir des enfans envers leurs parens fut jugé assez essentiel pour être l'objet d'un des dix commandemens, et comme tel fut reconnu par Jésus-Christ, de même que les autres préceptes moraux du décalogue. Dans différens endroits de l'évangile, les sentimens de ce divin docteur, sur le soulagement des parens indigens, se manifeste clairement par l'indignation vive et méritée avec laquelle il reprenait la misérable subtilité des docteurs

Juifs, qui, sous le nom d'une tradition, avaient imaginé un moyen d'échapper à ce devoir, en plaçant, ou en prétendant placer, dans le trésor du temple, la portion de leur propriété, que leurs parens malheureux avaient le droit de réclamer suivant la loi.

Suivant cette loi de la nature et du christianisme, les enfans sont tenus, par la loi d'Angleterre, d'entretenir non seulement leurs parens immédiats, mais leurs grands-pères et grand'mères, ou leurs ancêtres plus éloignés, qui ont besoin de leurs secours.

L'obéissance aux parens est commandée par St. Paul aux Ephésiens : « enfans, obéissez » à vos parens en ce qui est selon le Seigneur, » car cela est juste; » et aux Colossiens : « enfans, obéissez à vos parens en toutes choses, « car cela plaît au Seigneur (1). »

Par la loi juive, la désobéissance aux parens était un crime capital, dans quelques cas extrêmes; *Deut. XXI*; 18.

---

(1) D'après ces deux phrases : « cela est juste, » et « cela » plaît au Seigneur, » que St. Paul emploie dans un sens parfaitement semblables, nous pouvons observer que la rectitude morale et la conformité à la volonté de Dieu étaient, suivant sa manière de voir, une seule et même chose.

FIN DU TOME PREMIER.

Digitized by Google

22304

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google